EL PENSAMIENTO ALEMÁN
DE KANT A HEIDEGGER

EUSEBI COLOMER

EL PENSAMIENTO ALEMÁN DE KANT A HEIDEGGER

TOMO SEGUNDO

EL IDEALISMO: FICHTE, SCHELLING Y HEGEL

Herder


FILOSOFIA
Y LETRAS

Diseño de la cubierta: Claudio Bado

2ª edición, 3ª impresión, 2006

© *1986, Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN de la Obra Completa: 84-254-1518-7
ISBN del Volumen II: 84-254-1902-6

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: REINBOOK
Depósito legal: B - 50.364 - 2006
Printed in Spain – Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

ÍNDICE

NOTA EDITORIAL

Como se hizo en el volumen anterior y por la misma razón allí indicada, en esta reedición del segundo volumen de *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* no se ha procedido a una revisión a fondo del texto original. Se ha aprovechado la ocasión para introducir en aquél algunos cambios y adiciones que tienden, respectivamente, a mejorarlo y a completarlo. Los cambios son en general de poca entidad. Se reducen —con la única excepción de las páginas dedicadas a la exposición de lo absoluto en Hegel— a algunos breves retoques y añadidos. La ampliación más significativa se encuentra en la Introducción y se refiere concretamente a la problemática sobre la génesis del Idealismo. En la primera edición el tema se abordaba exclusivamente desde el registro *gnoseológico,* inaugurado por Kant en la *Crítica de la razón pura,* el cual, si explicaba ciertos aspectos, bien reales, de la nueva corriente (el Idealismo como *filosofía de la razón infinita),* dejaba en la penumbra otros no menos válidos y decisivos (el Idealismo como *filosofía de la libertad*). La presente reedición desarrolla conjuntamente ambos aspectos, con la doble ventaja de reintegrar el Idealismo a la totalidad de sus raíces kantianas (los influjos provenientes de la segunda y tercera *Crítica*) y de relacionarlo a la vez con el giro epocal llevado a cabo por la cultura alemana en su paso de la Ilustración al Romanticismo. Toda esta compleja trama de influencias e intereses de todo tipo: morales, científicos, políticos, estéticos y religiosos encuentra su expresión más acabada en el documento conocido como *El más antiguo sistema programático del Idealismo alemán,* cuyo comentario cierra en adelante la Introducción al volumen.

Por lo demás —y como se hizo en el volumen anterior— se ha actualizado en su totalidad la bibliografía. Sin dejar de lado la mención de las aportaciones más relevantes de la literatura internacional especializa-

da, se ha puesto particular esmero en dar constancia de las nuevas versiones al castellano de los escritos de Fichte, Schelling y Hegel y de los principales estudios sobre estos tres autores aparecidos últimamente en nuestro país.

INTRODUCCIÓN

Cuenta Madame de Staël que, al acercarse a la Alemania romántica del 1800, le parecía entrar en una catedral. Columnas de este templo eran junto a Goethe, Herder, Schiller y los hermanos Schlegel, los tres grandes pensadores del idealismo, Fichte, Schelling y Hegel. En 1798 Fichte y Schelling coincidían en la ciudad universitaria de Jena, el hogar espiritual de la nueva filosofía. En 1801 Hegel se reunirá allí con Schelling. Pocas veces en la historia de la cultura se han encontrado en una ciudad un grupo de pensadores tan extraordinarios, como el que ofrecía entonces la pequeña Jena. Alemania vivía en estos años azarosos una extraordinaria eclosión cultural. En el campo literario habría que recordar además los nombres de los dos grandes poetas, Hölderlin y Novalis, y en menor escala los de Tieck, Kleist y Eichendorf. Todavía resonaban en el ambiente los clásicos compases de Gluck, Haydn y Mozart y se entrelazaban con las nobles melodías, heroicas y apasionadas, de Beethoven. Alemania era en verdad el país de los filósofos, los poetas y los músicos. La otrora tosca Germania se había convertido de pronto, por uno de estos milagros de la historia, en la patria del espíritu.

El Idealismo alemán resulta incomprensible fuera de este marco. La reciente publicación de una serie de documentos contemporáneos en torno a Fichte, Schelling y Hegel muestra hasta qué punto el movimiento idealista hundió sus raíces —influyó y fue influido— en la vida espiritual de la época[1]. El idealismo realizó anticipadamente la famosa definición hegeliana de filosofía: Fue una época elevada al concepto. El entusiasmo de la época por los valores del espíritu se refleja en una

1. Véase *J.G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, dirigido por E. Fuchs en colaboración con R. Lauth und W. Schieche, 3 vols. (publicados), Stuttgart 1978-81; *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, dirigido por X. Tilliette, Turín 1974; *Hegel im Berichten seiner Zeitgenossen*, dirigido por G. Nikolin, Hamburgo 1970.

filosofía, que, según reza su mismo nombre, constituye un intento por comprender el mundo desde la idea, desde la razón, desde el espíritu. En este sentido, el verdadero antagonista del idealismo no es el realismo, sino el materialismo. La opinión según la cual el idealismo enseña que la totalidad del ser es una posición de la conciencia individual no es más que un malentendido. Es difícil decidir si ha habido jamás un filósofo serio que haya sostenido tamaño despropósito. Ni siquiera el idealismo acosmista de Berkeley se ajusta a aquella definición. En cualquier caso los idealistas alemanes no pensaron jamás tan burdamente la relación entre el ser y la conciencia. Lo que ellos afirman es que la realidad sensible ha de comprenderse en definitiva desde el espíritu, desde la inteligencia y no al revés. Como escribía Schelling: «El juicio de la historia reconocerá un día que jamás se emprendió un combate mayor, en lo exterior y en lo interior, en favor de los más altos valores del espíritu humano que después de Kant.»[2]

Todos los historiadores del Idealismo alemán coinciden en ver en esta etapa de la historia del pensamiento uno de los momentos culminantes de la filosofía occidental. Es clásico a este respecto el juicio de H. Heimsoeth: «La obra de Fichte señala uno de los grandes recodos en la historia del pensamiento filosófico. Con él comienza una serie cerrada de movimientos y sistemas filosóficos que, por su denuedo, pretensión y colosales proporciones, contarán entre lo más grandioso que el espíritu humano indagador jamás haya pensado. La singular potencia especulativa que el espíritu alemán llevaba en su interior y que en los cinco siglos anteriores había descargado una y otra vez en súbitas erupciones..., se desborda a partir de aquí en anchuroso cauce.»[3] La referencia a otros grandes momentos de la historia de la filosofía parece obligada. Se alude a la filosofía griega en su momento de máximo esplendor o a la edad de oro de la escolástica medieval. Porque una cosa es incuestionable: los grandes pensadores idealistas remueven en pleno siglo XIX las cenizas medio apagadas del fuego metafísico. Llevados de una enorme confianza en el poder de la razón, estos hombres pretenden apresar en su pensamiento el ser en su totalidad, sin excluir su fundamento absoluto o divino, y con ello resolver el secreto del universo, el enigma de la historia y el significado de la existencia humana.

2. Cf. H. Meyer, *Abendländische Weltanschauung*, IV: *Von der Renaissance bis zum deutschen Idealismus*, Würzburgo 1950, p. 332.

3. H. Heimsoeth, *Fichte*, trad. de M. García Morente, Madrid 1931, p. 7.

1. Raíces kantianas del Idealismo

No deja de ser paradójico que, partiendo de un pensamiento, como el de Kant, que proclamaba austeramente los límites del conocimiento y la imposibilidad de la metafísica, se haya pasado a la más audaz afirmación de la metafísica y al despliegue impresionante de un conocimiento sin límites. El viraje metafísico en el Idealismo es innegable. Sus causas se encuentran, en parte, en la experiencia que anida en el fondo de la nueva corriente: no ya, como en Kant, la conciencia de la finitud de la razón, sino, precisamente, de su infinitud, de lo que hay de absoluto en el conocimiento humano. Sin embargo, la semilla filosófica del idealismo está en Kant mismo. En su pensamiento hay un elemento que, desgajado del conjunto, es susceptible de convertirse en la piedra sillar del nuevo edificio filosófico: tal es, en su pura espontaneidad, el «yo pienso».

Kant, en efecto, hizo del «yo pienso», de la conciencia que acompaña toda representación, el principio supremo del conocimiento. Nada puede ser conocido que no esté en relación con el «yo pienso». En Kant, sin embargo, subsiste un elemento exterior a la autoconciencia, la cosa en sí, que permanece por ello esencialmente desconocida. Los idealistas advierten inmediatamente en el planteamiento kantiano la mezcla discordante de dos puntos de vista incompatibles: la aposterioridad del empirismo y la aprioridad del idealismo. Admitir con Kant una cosa en sí independiente de todo conocimiento es a sus ojos un radical sinsentido. La cosa en sí, el único obstáculo que impide al «yo pienso» convertirse en principio absoluto, constituye la raíz de todas las aporías del kantismo. La cosa en sí es sólo un estorbo inútil y embarazoso. Ahora bien, lo mejor que puede hacerse con un estorbo es sacárselo de encima. Hay que suprimir, pues, la barrera de la cosa en sí. Hay que dar sin miedo el último paso, aquel que Kant no se atrevió nunca a dar. ¿Qué sucede entonces? Sucede que la misma exigencia de absolutez que en Kant había obrado del lado del objeto actúa ahora del lado del sujeto. En Kant la idea de apariencia exigía como complemento necesario de inteligibilidad un absoluto o cosa en sí. Ahora, suprimida la cosa en sí, el antiguo sujeto kantiano trascendental exige como complemento necesario de inteligibilidad un absoluto o sujeto en sí. O cosa en sí o sujeto en sí, no hay otra alternativa. Suprimida la independencia de la cosa, lo que queda es un sujeto que engloba en su seno el orbe entero del conocimiento, un sujeto para quien no hay nada lógicamente amorfo, un sujeto que ya no puede ser el «yo empírico» que nosotros somos, sino en él y por él lo que Fichte denomina el «yo puro». En una palabra, suprimida la cosa en sí,

queda el «yo pienso» como principio absoluto. El idealismo trascendental kantiano se ha convertido en idealismo sin más.

2. Kant y sus primeros críticos

Tal fue, sin duda, la hazaña de Fichte. Pero la historia venía de lejos. Desde todos lados, las críticas que llovieron en avalancha sobre el planteamiento crítico de Kant insistían indistintamente en la acusación de empirismo o idealismo. Los primeros en levantar la liebre fueron tres pensadores de talento, iniciadores con Fichte del famoso movimiento romántico *Sturm und Drang*, y a los que suele calificarse de filósofos de la fe: Hamann, Herder y Jacobi.

Johann Georg Hamann (1730-1788), conciudadano, discípulo y amigo de Kant, aprueba sin reservas su intento de volver a unir sensibilidad y entendimiento en el conocimiento humano, pero le hace el reproche de haberse quedado en una unidad imperfecta y de no haber alcanzado la raíz de ambas facultades. En carta a Herder no duda en llamar a Kant el Hume germano. Además, Hamann se sentía extraño ante las distinciones escolares: sensibilidad-entendimiento, materia-forma, etc. y opinaba que un mejor conocimiento de la psicología del lenguaje mostraría su vanidad.

Johann Gottfried Herder (1744-1803), discípulo de Kant, mantiene con su maestro relaciones cordiales, pero a la larga su espíritu histórico le distancia del racionalismo kantiano. En su *Metacrítica de la crítica* la oposición entre ambos pensadores aparece a plena luz. Herder echa en rostro a Kant de separar excesivamente la razón de las otras facultades humanas y de desconocer la función del lenguaje en la elaboración del pensamiento. Ahora bien, como el lenguaje depende de la experiencia, un conocimiento sintético *a priori* es radicalmente imposible.

Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) coincide con Kant en el rechazo del racionalismo de la Ilustración y en la reserva crítica frente a toda demostración racional de objetos trascendentes. A falta de ciencia hay que acudir, como hace Kant, a la fe. Pero a partir de aquí empiezan las divergencias. Jacobi tiene por incoherente la posición de Kant frente a la cosa en sí. De ahí el famoso dicho de su obra *David Hume sobre la fe:* «Sin presuponer una cosa en sí no puedo entrar en el kantismo, ni con ella quedarme en él.»[4] Lógicamente Kant debería abocar en el idealismo liso y llano. Según Jacobi la afirmación de la cosa en sí es un acto de fe

4. *Beilage über den transzendentalen Idealismus*, en: *David Hume über den Glauben* (*Werke*, ed. F. Roth y F. Köppen, Darmstadt 1976, v. II), p. 304.

necesario e inmediato. Además, aunque Kant admite el valor necesario de la fe práctica en relación con los postulados de la obligación moral, esta creencia práctica, vaciada de significado teórico, nos impone solamente obrar como si su objeto fuese real. Ahora bien, la fe, para Jacobi, es una adhesión directa de la razón teórica al objeto trascendente. Ella nos permite afirmar no sólo lo que *debe* ser *(sein soll)*, sino lo que *es* *(was ist)*. Y lo que es, se llama para Jacobi mundo y Dios. La existencia del ser racional finito está condicionada por una doble realidad exterior: una naturaleza por debajo de él y un Dios por encima. A través de la sensibilidad me es dada la realidad del mundo exterior; a través de mi propia conciencia me es dada la realidad de Dios. La certeza de la existencia de Dios va unida, pues, a la certeza de la autoconciencia. El hombre encuentra a Dios, porque no puede en definitiva encontrarse a sí mismo, si no es encontrándose con Dios. Al revés de lo que sucederá en el idealismo, Jacobi no entiende esta interiorización de Dios en sentido panteísta. Al contrario, subraya enérgicamente la personalidad divina. «Dios existe y es fuera de mí un ser vivo y subsistente o yo soy Dios. No existe una tercera alternativa.»[5]

A estos primeros críticos se asocian más tarde el grupo de los amigos hipercríticos[6]. Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), discípulo y apologista de Kant, publica en 1789 una obra intitulada *Ensayo de una nueva teoría de la facultad humana de representación*. Se trata de un intento de librar al kantismo de sus escisiones internas. El centro del pensamiento de Reinhold lo constituye el llamado «principio de la conciencia» *(Satz des Bewusstseins)*. La representación en la conciencia es distinta del objeto representado y del sujeto representativo, pero relativa a uno y otro. En esta hipótesis, la cosa en sí, accesible sólo a través de la materia de la sensación, dentro de una relación que no es la de una imagen a su original, permanece para nosotros no sólo desconocida, sino irrepresentable: no es ni puede ser otra cosa que el fundamento, lógicamente exigido por el sujeto, para una afección que él no ha producido. Reinhold busca una unidad interna de la conciencia más allá de todos los dualismos. La cosa en sí no es eliminada del todo, pero relacionada más estrechamente que en Kant a una fuente de cognoscibilidad interna al sujeto cognoscente: la relatividad esencial de la representación.

Salomon Maimon (1754-1800), otro de los amigos hipercríticos, lleva a cabo una lucha en dos frentes a la vez: contra la interpretación de Reinhold y contra Kant mismo. En opinión de Maimon, la cosa en sí no

5. *Jacobi an Fichte* (Werke, v. III), p. 49.

6. Cf. sobre el tema J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, IV: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantiens*, Bruselas-Paris 1947, p. 194s.

sólo es incognoscible, sino inconcebible e ininteligible, a la manera de las magnitudes imaginarias del álgebra. El conocimiento entero, materia y forma, ha de explicarse por la sola conciencia, sin necesidad de acudir a una cosa en sí que no puede expresar sino el límite irracional del pensamiento.

Sigismund Beck (1761-1840), largo tiempo amigo y correspondiente de Kant, entra también en la lid, y en un trabajo intitulado *El único punto de vista por el que puede juzgarse la filosofía crítica* defiende que el verdadero y único principio del entero sistema de la filosofía trascendental no puede ser ni una proposición *(Satz)*, ni en general un hecho de conciencia *(Tatsache)*, sino solamente la acción *(Tätigkeit)* de producir originariamente este hecho de conciencia, no la constatación de una representación originaria, sino «el postulado de representarse originariamente algo»[7]. Se trata ya en germen del idealismo. Suprimida toda receptividad *ab extra*, cae obviamente el problema de la cosa en sí y de su relación con el *apriori* del conocimiento.

Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), joven profesor de filosofía, en un ensayo publicado bajo el pseudónimo de *Aenesidemus*, añade más leña al fuego de la polémica y a través de una crítica de Reinhold alcanza de lleno a Kant. El escándalo lógico que vicia desde el comienzo la aventura crítica es el escándalo de la cosa en sí, necesariamente afirmada, pero desconocida. Si se quiere evitar que surjan contradicciones por todos lados, hay que volver atrás: o aceptar francamente la existencia y la cognoscibilidad de cosas distintas del sujeto y esto significa volver al dogmatismo, o renunciar a la ficción de las cosas en sí y volver al escepticismo de Hume. En cualquier hipótesis, con la cosa en sí la filosofía crítica está juzgada[8].

3. Kant y Fichte

La alternativa planteada por Schulze era angustiosa: o volver al odiado dogmatismo o acogerse al abrazo mortal del escepticismo. La evolución ulterior del pensamiento kantiano parecía bloqueada. No se podía huir de Escila sin caer en Caribdis. En este momento entra en escena el más genial de los discípulos de Kant: el joven Fichte. En un breve escrito de 1793, *La recensión de Aenesidemo*, Fichte polemiza contra las interpretaciones realistas o escépticas de la filosofía trascendental propuestas por Jacobi, Maimon y Schulze. Aparentemente, el novel filósofo

7. *Der einzig mögliche Standpunkt*, etc., Riga 1796, II, p. 124. Cf. J. Maréchal, o.c., p. 207.
8. Cf. J. Maréchal, o.c., p. 212s.

pretende defender a Kant de los golpes de sus adversarios, pero en el fondo, lo que hace es abrirse camino más allá del kantismo en dirección hacia el idealismo. Prueba de ello es su rechazo radical de la noción de cosa en sí. «La idea de una cosa que posea en sí misma la existencia independiente de toda facultad de representación... es una fantasía, un sueño, un no pensamiento.»[9] Al mismo tiempo, Fichte busca para la filosofía un comienzo más radical que el «principio de la conciencia» de Reinhold. Tal comienzo sólo puede encontrarse, como había apuntado Beck, no en un simple hecho *(Tätsache)*, sino en una acción *(Tathandlung)*. Tal acción sólo puede consistir en la acción del yo de ponerse a sí mismo, un yo que, por lo mismo, ha de concebirse como puro y absoluto. En una palabra, Fichte se ha abierto camino entre el doble escollo denunciado por Schulze. Pero en este camino el kantismo histórico ha sido dejado definitivamente atrás. *La recensión de Aenesidemo* significa ya el acta de nacimiento del idealismo.

La publicación de las primeras versiones de la *Doctrina de la ciencia* acabará de colmar el abismo abierto entre el anciano maestro y su joven discípulo. No importa que Fichte continuara escudándose en Kant y pretendiera con su obra elevar la filosofía kantiana trascendental hasta un punto de perfección jamás alcanzado. Su mero planteamiento era de hecho una traición al espíritu y a la letra del kantismo. Lo prueba de nuevo su postura ante la problemática kantiana de la experiencia. Así en la *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia* (1797), Fichte fustiga el kantismo contemporáneo como «la aventurera ensambladura del más grosero dogmatismo que permite que las cosas en sí mismas influyan en nosotros y del más decidido idealismo que deja que todo ser se origine del pensamiento»[10]. Con una brillante imagen circense Fichte denuncia en este planteamiento un claro círculo vicioso: «El pensamiento de una cosa en sí se funda en la sensación y la sensación quieren fundarla de nuevo en el pensamiento de una cosa en sí. Su bola del mundo se aguanta en el gran elefante y el gran elefante se aguanta a su vez en su bola del mundo.»[11] Aunque Fichte no se refería expresamente a Kant, sino a los kantianos, su crítica difícilmente dejaba de alcanzar al filósofo de Königsberg. Lo que en el fondo estaba en juego en su crítica es la misma teoría kantiana de la receptividad de la sensibilidad y, por consiguiente, la posibilidad de un idealismo meramente trascendental. Kant se sintió aludido y decidió iniciar el contraataque. En carta a unos amigos escribía a su vez del pensamiento del novel filósofo: «Me da la

9. *Rezension des Aenesidemus* (*Fichtes sämtliche Werke*, ed. J. H. Fichte, v. I), p. 17.
10. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (*Werke*, v. I), p. 483.
11. Ibid.

impresión de una especie de fantasma: cuando uno cree haberlo cogido, se encuentra ante sí con nada, nada más que con el yo mismo o mejor en el yo nada más que con la mano extendida para coger el objeto.»[12] Y en otra ocasión añadía: «Fichte os pone una manzana ante la boca, pero os impide comerla.»[13] Finalmente, la reacción pública de Kant no se hizo esperar. En 1799 hizo publicar en la *Allgemeine Literaturzeitung* un sonado aviso en el que declaraba: «Considero la *Doctrina de la ciencia* de Fichte como un sistema absolutamente insostenible. Pues una teoría de la ciencia no es ni más ni menos que una pura lógica, cuyos principios no llegan hasta la materia del conocimiento, sino que, en cuanto pura lógica, hace abstracción del contenido del conocimiento. Querer a fuerza de examinarla detenidamente sacar de ella un objeto real es una tentativa vacía y algo todavía inédito.»[14] Al mismo tiempo, Kant se reafirmaba en la ortodoxia de su propio pensamiento: lo que en la *Crítica* se dice de la sensibilidad ha de entenderse a la letra. En boca del anciano filósofo este segundo aspecto de su declaración tenía el sentido de una clara llamada al orden. Que nadie se lleve a engaño con el intento de Fichte de hacer pasar gato por liebre. La filosofía crítica constituye una unidad: cosa en sí, pasividad del sujeto, receptividad de la sensibilidad, intuiciones puras, conceptos *a priori*, en una palabra, espontaneidad del yo, pero limitada a la forma del conocimiento, he aquí otros tantos anillos de una cadena irrompible. No se puede suprimir uno solo de ellos sin que todo el conjunto se venga abajo[15].

Era demasiado tarde. La suerte estaba echada. El rompimiento que Kant intentaba todavía evitar había sido ya consumado. Un siglo más tarde, agotada la vitalidad del idealismo, Herman Cohen y sus compañeros de la escuela de Marburgo, Paul Natorp y Ernst Cassirer se acercarán de nuevo a la obra de Kant desde una voluntad decidida de fidelidad. Su grito *Zurück zu Kant* colmará póstumamente el deseo expresado por el viejo filósofo en su desautorización de Fichte. Su pensamiento será visto, según reza el título de la obra cumbre de Cohen, como una *Teoría de la experiencia*. Pero por ahora no se trataba de volver a Kant, sino de superarlo. Sobre las ruinas del edificio tan laboriosamente levantado por el autor de la *Crítica* surgirán rápidamente, en el breve espacio de medio siglo, una serie de construcciones que contarán entre lo más asombroso que ha producido el pensamiento humano. Había sonado la hora del Idealismo alemán.

12. *Briefwechsel* (Ac.B., v. XII), p. 241.
13. Ibid. (v. XIII), p. 482.
14. *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* (Ac. B., v. XXII), p. 370s.
15. Cf. J. Maréchal, o.c., p. 224.

4. El Idealismo como filosofía de la libertad

Hemos reconstruido la génesis del Idealismo, siguiendo el hilo de la problemática *gnoseológica* abierta por Kant en la *Crítica de la razón pura*. El planteamiento es legítimo, pero no es el único, ni seguramente el más adecuado. Para hacerse cargo del talante profundo del nuevo movimiento hay que bascular el peso de las preocupaciones e intereses filosóficos fundamentales del ámbito puramente gnoseológico al *moral* y *político*. Cuando Marx, medio siglo más tarde, diga de la filosofía alemana, que *pensó* la revolución que los franceses *hicieron*, está definiendo el Idealismo. La Revolución francesa fue para esa parva gavilla de filósofos que conocemos como idealistas un acontecimiento único y sin par que, siendo francés por su origen, pertenecía por su destino a toda la humanidad. Por ello, si se esforzaron por pensarlo, fue para universalizarlo y difundirlo. «Éste y no otro es el *quid* del Idealismo, el intento de construir una doctrina filosófica, en la que la libertad sea —en frase de Schelling— la "premisa más intrínseca" y la clave de interpretación de todo el universo. Esta doctrina deberá ser "sagrada", es decir, constituirá la religión de los nuevos tiempos y actuará como germen de una nueva cultura liberadora. En otras palabras, el Idealismo quiso ser la revolución convertida en cultura o, lo que es lo mismo, la última instancia ideológica justificadora de la nueva sociedad.»[16]

Kant, por supuesto, no era del todo ajeno a este intento. Y no sólo porque, pese a que el estallido revolucionario (1789) le pilló en plena madurez y no en sus años mozos, como a los idealistas, se sintió inmediatamente tan sobrecogido por el magno acontecimiento que lo interpretó como una señal de que existe, pese a todo, en el género humano una disposición hacia el progreso moral, sino también y sobre todo porque, justo un año antes, en la *Crítica de la razón práctica* (1788), había ampliado el campo de ejercicio de la razón del ámbito teórico-fenoménico al práctico-nouménico y había hecho de la libertad el principio y fundamento de la moralidad.

Fichte encontrará en la razón práctica kantiana la llave que le permitirá escapar de la cárcel asfixiante del fatalismo de Spinoza y abrirse a la realidad de la libertad. De hecho, en su primera versión fichteana,

16. R. Valls Plana, *Schelling, libertad y positividad*, en J.M. Bermudo (dir.), *Los filósofos y sus filosofías*, vol. II, Barcelona 1983, p. 381. Aun reconociendo la validez del planteamiento tradicional gnoseológico o epistemológico, cuyo primer fautor fue nada menos que Hegel, Valls Plana considera que su acentuación excesiva conduce a pasar por alto el núcleo más esencial del Idealismo como filosofía de la libertad. Por ello adopta decididamente como hilo conductor para acceder al corazón del debate la problemática contemporánea en torno a la antinomia mecanismo-libertad. En nuestra exposición hemos tenido en cuenta, en varias ocasiones, las indicaciones del autor.

el Idealismo será ante todo un idealismo de la libertad. La acción libre deviene ahora el principio y fundamento de todo, no sólo de la moralidad, como en Kant, sino también y precisamente del conocimiento. La razón no es teórica, sino porque es práctica. La razón práctica se convierte en la raíz y la esencia de toda razón.

Ni que decir tiene que, aunque Fichte parte expresamente de Kant, su idealismo de la acción libre no es una mera continuación del kantismo. Si es cierto que en Kant «la moralidad es el centro de gravedad del sistema, no actúa en él como principio de conocimiento con valor teórico. En otras palabras, la moralidad no invade el todo ni lo constituye. Poner límites, establecer campos parciales con consistencia propia, es criticismo. Poner la acción libre como premisa de todo es idealismo»[17]. Para hacerse cargo del cambio radical de perspectivas llevado a cabo por Fichte basta advertir el modo nuevo y audaz como cierra la sangrante herida, que permanecía abierta, pese a todo, en el flanco del kantismo: ¿cómo reconciliar mecanicismo (natural) y libertad (moral)? Si en Kant la gran cuestión era: ¿cómo es posible la libertad en un mundo determinado necesariamente por la causalidad?, en Fichte se trata exactamente de lo contrario: ¿cómo hay que concebir en definitiva al mundo, partiendo como premisa de la certeza de la acción libre?

Hemos aludido tácitamente a la célebre *tercera antinomia* que Kant, en la *Crítica de la razón pura,* había planteado en forma de dos afirmaciones contradictorias, que se anulaban mutuamente como tesis y antítesis. La tesis rezaba: «Además de la causalidad necesaria según las leyes de la naturaleza, existe también en el mundo una causalidad libre.» Y la antítesis: «No hay libertad alguna, sino que todo ocurre en el mundo según las leyes necesarias de la causalidad»[18].

Hay que subrayar que la antinomia, lejos de ser una mera ocurrencia del autor de la primera *Crítica,* constituía contemporáneamente un auténtico campo de batalla, donde medían sus fuerzas los dos grupos de filósofos que él denomina respectivamente «dogmáticos» y «escépticos». Si los primeros defendían la realidad de la libertad como conforme a las más hondas exigencias de la razón y como base indiscutible de la moralidad y de la religión, los segundos la rechazaban como contraria a la experiencia, la cual nos presenta los fenómenos como causalmente determinados. Kant, por su parte, estaba persuadido de que sin la libertad no son posibles ni la moralidad ni la religión, pero también de que ninguna experiencia podrá convencernos jamás de su realidad objetiva.

17. Ibid., p. 402.
18. *Kritik der reinen Vernunft,* A 435; B 473 (trad. cast. de P. Ribas, p. 407).

Por ello, la solución que daba a la antinomia era meramente negativa. Se contentaba con poner a salvo, gracias a su conocida distinción entre fenómeno y noúmeno, la *posibilidad* de la libertad: su *realidad* vendrá dada más tarde en la segunda *Crítica* con la misma realidad de la obligación moral. Según esto, la libertad moral forma parte del mundo inteligible-nouménico y la causalidad natural del sensible-fenoménico, con lo que una misma acción *puede ser,* bajo distinto aspecto, libre y necesaria. El problema es que el hombre realiza el *fin* inteligible, que persigue con su libertad, en los *medios* sensibles que le proporciona la naturaleza. El mundo es, como dirá más tarde Fichte, cantera y campo de ejercicio de la libertad. Quedaba, pues, abierta una molesta grieta en el sistema kantiano de la razón, que el filósofo intentará soldar más adelante en la tercera *Crítica.*

Entretanto, un sonado suceso, de largo alcance para la génesis del Idealismo, dará al debate un giro nuevo e inesperado. En 1785 un antiguo seguidor de Kant, el filósofo de origen judío Moses Mendelsohn (1729-1786), publica una obra intitulada *Aurora o de la existencia de Dios,* en la que critica a su maestro y ensalza a Spinoza. Mendelsohn acuña la frase «Kant, el hombre que todo lo reduce a polvo», para caracterizar un estilo de pensar rabiosamente crítico y analítico, que conduce a la fragmentación y pulverización de las grandes cuestiones filosóficas. Por ello, mientras intenta revalidar frente a Kant las antiguas pruebas de Dios, considera que un «panteísmo purificado» podría reconciliarse con la religión y alude concretamente a Lessing como ejemplo de una religiosidad que contempla lo divino en la naturaleza. El escrito de Mendelsohn levantó tempestades en las ya bastante agitadas aguas de la vida intelectual alemana. El mismo año entró en la lid Friedrich Heinrich Jacobi con sus *Cartas a Moses Mendelsohn sobre la doctrina de Spinoza.* No es cuestión para Jacobi de defender a Kant, a quien dentro de poco acusará de incoherencia, sino de alertar a la opinión pública del insidioso peligro para la ortodoxia cristiana y luterana, que se esconde en el panteísmo del filósofo de Amsterdam. La tesis de Jacobi es clara y tajante. El panteísmo de Spinoza es ateo y fatalista, en la medida en que diluye a Dios y al hombre en la naturaleza impersonal y convierte en necesario el proceso de las cosas. Por ello es irreconciliable con el cristianismo, que cree en un Dios libre y personal que crea la naturaleza y al hombre como algo distinto de él, pero que otorga también al hombre libertad y, por ende, auténtica responsabilidad moral[19]. Para remachar el clavo Jacobi revela que Lessing (1721-1781), la figura más prominente de la Ilustra-

19. Cf. R. Valls Plana, o.c., p. 399.

ción germana, le había confesado en 1779 que los «conceptos ortodoxos» sobre Dios ya no eran para él, declarándose a este respecto partidario de Spinoza y, por lo tanto, panteísta, ateo y fatalista.

Las *Cartas* de Jacobi tuvieron, sin embargo, un efecto contrario al pretendido y contribuyeron eficazmente al renacimiento de Spinoza entre la joven generación filosófica. Tanto más que Jacobi afirmaba expresamente que un racionalismo lógico y coherente conduce al panteísmo e identificaba de algún modo al filósofo judío con la filosofía *tout court*. Mas aún, Jacobi añadía que el entendimiento es naturalmente filósofo y reconocía que él mismo, cristiano de corazón, era pagano por el entendimiento. A la pregunta sobre el acto mediante el cual uno se libera del entendimiento y alcanza la fe, respondía Jacobi con una expresión, que evoca inequívocamente una pirueta circense: «por medio de un *salto mortale*». No es de extrañar que Hegel ironizara mordazmente al respecto, indicando que la postura de Jacobi incluye un salto verdaderamente mortal para la filosofía, puesto que elimina la demostración y la mediación, dos cosas en las que para él consistirá precisamente la filosofía[20]. De hecho, el dilema planteado por Jacobi era realmente angustioso: o se opta por la fe y entonces se renuncia a la filosofía o se escoge la filosofía y entonces se sacrifica la libertad. La segunda generación idealista, representada por Schelling y Hegel, querrá quedarse a la vez con ambas cosas, con la filosofía y la libertad. Pero para ello, al margen de pasar por Spinoza y de considerar con Lessing que los «conceptos ortodoxos» sobre Dios ya no son para ellos, tendrán que esforzarse por concebir de otro modo la necesidad propia del mecanismo, rehaciendo en su misma raíz el concepto de naturaleza. Justo para esta última tarea Kant vendrá inesperadamente en su ayuda con la publicación de su tercera *Crítica*[21].

Efectivamente, en la *Crítica del juicio* (1790) Kant intenta salvar el abismo existente en su pensamiento entre los dos reinos de la naturaleza y de la libertad. Para ello busca un principio común a ambos dominios: mundo sensible e inteligible, mecanismo natural y deber moral, que le permita alcanzar la unidad por encima de las anteriores dualidades, integrando en un todo global las dos partes, teórica y práctica, del sistema de la razón. Este principio común que ha de servir de enlace entre teoría y praxis no es otro que el principio de finalidad subjetiva y objetiva, o sea la que corresponde respectivamente al juicio estético y al juicio teleológico. Kant se abría así a una concepción organicista de la naturaleza

20. Cf. G. Reale-D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. III: *Del romanticismo hasta hoy*, Barcelona [2]1992, p. 59.
21. Cf. R. Valls Plana, o.c., p. 400.

que dejaba atrás el rígido mecanicismo de la Ilustración. La visión finalista, si bien lastrada por el subjetivismo, ampliaba el campo fenoménico y permitía al hombre insertar en el mundo sensible los fines inteligibles pretendidos por su acción moral. Al mismo tiempo, la obra de arte resultaba ser la obra humana por excelencia, en cuanto realizadora en el campo sensible de una «finalidad sin fin», libre y gratuita, pero, sin embargo, llena de sentido. Como observa Valls Plana, tenemos ya todos los cabos que el Idealismo desarrollará antes de que acabe el siglo[22].

5. De la Ilustración al Romanticismo

Es el momento de volver atrás, hacia la polémica desatada por la intervención violenta, pero también clarificadora de Jacobi. Hay motivos para ver en el así llamado *Pantheismusstreit* el mojón que separa el final de la Ilustración del comienzo del Romanticismo. Al atacar tan duramente a Lessing, un hombre que era considerado por todos como el patriarca de la Ilustración germana, Jacobi ponía en cuarentena todo el movimiento ilustrado. De hecho, si exceptuamos a Kant que se mantuvo en silencio, alegando que no conocía suficientemente a Spinoza, todos los prohombres de la vida cultural alemana tomaron partido al respecto. Hamann se puso inequívocamente del lado de Jacobi. Herder, en un libro titulado *Dios*, se pronunció en favor de un spinozismo convenientemente depurado y rectificado. Goethe opinó contrariamente, que Spinoza era *theissimus* y *christianissimus*. Una cosa era clara, quedaban atrás el deísmo y el mecanicismo de la Ilustración y se abría paso una concepción menos rígida y, por así decirlo, «orgánica» de la Divinidad y de la naturaleza. Si a ello añadimos el entusiasmo por la libertad y la oposición a los convencionalismos y a las leyes impuestas al hombre desde fuera, tenemos en la mano los principales rasgos del movimiento intelectual denominado *Sturm und Drang*, que coincide con la juventud de Herder, Goethe y Schiller y constituye, en cierto sentido, la antesala del Romanticismo[23].

Es bien conocido de todos que el movimiento literario y artístico de ámbito europeo designado con el término «Romanticismo» presenta en el mundo cultural germano un conjunto de rasgos y tendencias intelectuales, estéticas y religiosas que lo vinculan estrechamente a la filosofía. En este sentido, el influjo del Romanticismo en la génesis y ulterior des-

22. Ibid., p. 401.
23. Cf. G. Reale-D. Antiseri, o.c., p. 29ss.

arrollo del Idealismo está fuera de toda duda. Ciertos escritos de Schelling y ciertas páginas de Hegel no resultan inteligibles, si no se los integra dentro de las coordenadas del movimiento romántico. El Idealismo de Schelling es considerado no sin razón como una filosofía romántica. Lo mismo hay que decir de ciertos aspectos del pensamiento juvenil de Hegel. Ambos filósofos no sólo presentan contenidos específicos que reflejan las ideas generales del Romanticismo, sino que en ocasiones contribuyeron también a forjarlas[24]. Se dio, pues, en Alemania una estrecha relación entre el movimiento romántico y la filosofía, que en vano buscaríamos en otros países europeos. En cierto sentido, el Romanticismo ofrece en bruto las piedras sillares que habrán de ser talladas y labradas por la filosofía idealista.

La riqueza y complejidad del movimiento romántico hacen muy difícil pergeñar en unos cuantos trazos sus rasgos más significativos. Sin embargo, no cabe ninguna duda de que la tendencia fundamental del espíritu romántico es la *sed de infinito*. Pocas veces en la historia se ha hablado tanto del infinito como una tensión (*Streben*) y un anhelo (*Sehnsucht*) irrealizables, justamente porque lo que se desea es lo infinito. Son sintomáticos a este respecto los versos-clave del *Fausto* goethiano:

> ¡A quien se esfuerza en un perenne tender,
> a ése podemos salvarlo!

Fausto, el hombre que se entregó en brazos del diablo, se salva, porque dedicó su vida íntegramente a este perenne tender. Como explica el propio Goethe a Eckermann: «En Fausto hay una actividad cada vez más alta y más pura hacia el fin y desde arriba aparece el amor eterno que viene en su auxilio.» Lo infinito es para los románticos el sentido y la raíz de lo finito. En este punto, filosofía y creación artística coinciden. La filosofía debe mostrar el nexo que vincula lo finito con lo infinito, mientras que es propio del arte llevarlo a cabo[25].

Es también en función de este anhelo infinito como el Romanticismo comprende al hombre y entiende la religión. Los románticos se sienten fascinados por la infinita profundidad del yo y no conocen otro fin ni otra felicidad, que un perpetuo girar en torno a su propio mundo interior. Jean Paul escribe: «Nosotros hemos dado como campo de juego a la poesía la infinitud del yo.» Ahí reside en cierto sentido la experiencia fundamental del Romanticismo alemán. Los románticos creen en la

24. Cf. ibid., p. 37.
25. Cf. ibid., p. 35 y 54.

infinita riqueza del alma humana[26]. Se comprende entonces la máxima que compendia la novela *Los discípulos de Sais* de Novalis:

> A uno le cupo la oportunidad de levantar el velo de la diosa Sais.
> Y bien ¿qué vio? Se vio —maravilla de las maravillas— a sí mismo.

Para el poeta del «idealismo mágico» existen en la Divinidad y en la naturaleza, al igual que en el yo, una fuerza y un espíritu idénticos. Por ello leemos en los *Fragmentos:* «El mundo es la consecuencia de una acción recíproca entre Dios y yo. Todo lo que es o lo que nace, nace de un contacto entre espíritus.» Y no sólo de Novalis, sino también de buena parte de la generación romántica vale la frase: «El mundo no era nada, antes de que yo lo creara»[27]. Sin embargo, en rudo contraste con este sentimiento de riqueza infinita, el romántico sabe también de su sucinta individualidad y, por ende, de su pobreza. Es lo que Hölderlin, el más trágico de los románticos, expresa en el célebre dicho: «El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando piensa.» El sueño de la plenitud no es todavía la plenitud. Por ello, como ha puesto de relieve J.M. Valverde, el tema central de la poesía de Hölderlin es «la evasión fracasada hacia lo ideal»[28]. Lo que queda entonces es la nostalgia de la tierra natal. La eterna y tranquila claridad es cosa de los celestes. El destino del hombre es contrariamente la inquietud y la errabundez. Como canta bellamente el poeta en la «Canción del destino» de *Hyperion:*

> Pero a nosotros no nos es dado
> descansar en ningún lugar;
> desaparecen, caen
> los dolientes hombres
> ciegamente de una
> hora a otra,
> como agua de peñasco
> en peñasco arrojada,
> a través de los años, hacia lo incierto.

Esta paradójica ambivalencia humana, esta extraña mezcla de finitud e infinitud, está en la raíz de la concepción romántica de la religión. Friedrich Schlegel resume su pensamiento en esta máxima: «Piénsate como

26. Cf. H. Meyer, *Abendländische Weltanschauung*, vol. IV: *Von der Renaissance bis zum deutschen Idealismus*, Paderborn 1950, p. 548 y 515.
27. Cf. ibid., p. 506.
28. Friedrich Hölderlin, *Poemas*, trad. e introd. de J.M. Valverde, Barcelona 1983, p. 15.

un ser finito creado para lo infinito y entonces pensarás al hombre.» Schleiermacher, por su parte, define la religión como «gusto y sentido para lo infinito». En general, los románticos revalorizan el sentimiento religioso frente a la crítica racionalista, a la que lo había sometido la Ilustración. La religión es la expresión de la relación del hombre con lo infinito y eterno. Su órgano es el corazón o, en cualquier caso, la experiencia interior. Ahora bien, si el hombre experimenta lo infinito, es porque de algún modo participa de él. Por eso Novalis no dudará en afirmar que a Dios se le conoce por medio de Dios. Y el propio Goethe escribirá en uno de sus más célebres aforismos:

> Si el ojo no fuera solar,
> no podría ver el sol.
> Si no estuviera en nosotros la fuerza de Dios,
> ¿cómo podríamos ser arrebatados por lo divino?[29]

En contraste con la concepción *mecanicista* de la Ilustración los románticos conciben la naturaleza como un *organismo,* afín al organismo humano, como una fuerza viva que engendra todos los fenómenos, incluso al hombre, como una obra de arte infinitamente más grande que nosotros mismos: la fuerza de la naturaleza es en último término la fuerza misma de lo divino. «Sagrada naturaleza —exclama Hölderlin—, siempre eres igual en mí y fuera de mí a lo divino que hay en mí.» Por ello la naturaleza es para los románticos símbolo y cifra que apunta, anhelantemente, más allá de sí misma, hacia la Divinidad. Escribe Schiller: «El universo es un pensamiento de Dios... Todo en mí y fuera de mí es escritura jeroglífica de una fuerza que es semejante a mí. Las leyes de la naturaleza son cifras que el Ser pensante ensambla para hacerse entender del ser pensante, el alfabeto por medio del cual los espíritus tratan consigo mismos y con el Espíritu más perfecto... yo me pongo al habla con el Infinito a través del instrumento de la naturaleza, leo el alma del Artista en su Apolo»[30].

En estrecha relación con esta concepción orgánica de la naturaleza se encuentra también en los románticos el sentido de la pertenencia al Uno-Todo, de ser un *momento orgánico* de la totalidad. El Todo se refleja de algún modo en el hombre, así como, a la inversa, el hombre se refleja en el Todo. Sírvanos de ejemplo inequívoco un pasaje de Hölderlin: «Ser uno con el Todo, éste es el vivir de la Divinidad; esto es el cielo

29. Cf. H. Meyer, o.c., p. 529ss. Véase también G. Reale-D. Antiseri, o.c., p. 36.
30. Cf. G. Reale-D. Antiseri, o.c., p. 35. Véase también H. Meyer, o.c., p. 430s.

para el hombre. Ser uno con todo lo que vive y volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, tal es el punto más elevado del pensamiento y de la alegría, es la sagrada cumbre, el lugar de la eterna calma.» En Hölderlin, sin embargo, el sentido de unidad con el Todo se da de la mano con la conciencia aguda de las heridas de la existencia y conduce, en consecuencia, a la nostalgia del estado paradisíaco originario de inocencia y comunión. En los *Poemas a Diotima* el poeta canta esta felicidad perdida y soñada:

> Allí donde ningún poder en la tierra,
> de ningún dios el guiño nos separa,
> donde llegamos a ser uno y todo,
> allí estoy yo en mis glorias.
> Donde olvidamos la penuria y el tiempo
> y la mezquina ganancia
> nunca más medimos con el palmo,
> allí, allí sé yo que existo[31].

Alienta también en los románticos un vigoroso anhelo de *libertad,* que expresa para muchos de ellos el fondo mismo de la realidad. Escribe Novalis en *Enrique de Ofterdingen:* «Toda cultura conduce a aquello que sólo puede calificarse de libertad, ya que con este término debe designarse el fondo activo del ser todo. Tal libertad es magisterio. En él se pone de manifiesto la sagrada individualidad, el inmediato obrar de la personalidad y todos los actos del maestro son al mismo tiempo una revelación del mundo de lo alto, simple y manifiesto, son palabras de Dios.» En lógico contraste, los románticos tienen tan poco sentido para los principios generales, como para las leyes y obligaciones estrictas. El héroe romántico —pensemos en *Los bandidos* de Schiller— no es, como el héroe clásico, un personaje idealizado que esconde los propios sentimientos bajo la capa de las convenciones sociales, sino el proscrito, el hombre fuera de ley que rompe con las normas establecidas. Los románticos se oponen en redondo a la abstracción universal de la moral kantiana. Lo propio del Romanticismo es la *moral individual.* Si Kant afirmaba que ante la ley moral todos los hombres son iguales, el Romanticismo pone el énfasis en el hombre concreto, en su propia singularidad y peculiaridad, y sólo conoce tareas individuales, obligaciones individuales. «Vivir tal como Dios en nosotros lo exige», es la máxima con la que Friedrich Schlegel resume el imperativo moral del Romanticismo. La acción moral tiene lu-

31. Cf. G. Reale-D. Antiseri, o.c., p. 35. Véase también H. Meyer, o.c., p. 527.

gar, porque Dios en nosotros así lo exige y está al servicio de la formación de la propia individualidad. El hombre ha sido querido y escogido por Dios como individuo y está llamado a ser ese individuo singular que es. «Siempre llegar a ser más y más lo que soy —escribe Schleiermacher—, ésta es mi única voluntad.» El Romanticismo constituye en este sentido una revuelta contra la «moral filistea» y un alegato en favor del derecho de la individualidad[32].

La oposición a la Ilustración define también el pensamiento político del Romanticismo. Frente al individualismo *atomístico* de la Ilustración, frente a la concepción del Estado como una máquina construida artificialmente por el hombre en orden a la consecución de determinados fines, en definitiva frente a la idea del Estado como mal necesario, los románticos subrayan la importancia para el hombre del vínculo comunitario y desarrollan una concepción *orgánica* del Estado, en la que el individuo deviene miembro vivo de una comunidad de vida. Así Novalis llega a considerar el Estado como el presupuesto del devenir hombre del individuo. «El ciudadano perfecto vive totalmente en el Estado, no tiene ninguna propiedad fuera del Estado.» En definitiva, el ideal político de los románticos es la síntesis de individuo y comunidad. El individuo debe fomentar su peculiar naturaleza y su desarrollo personal y, con todo, entrar a formar parte de una comunidad más amplia. «Fuerte unidad en la libre diversidad» reza, a este respecto, el programa político del Romanticismo[33].

6. Un manifiesto programático del Idealismo

La evolución que acabamos de reseñar, con el cúmulo de nuevas ideas y tendencias que comporta, se refleja en un documento enigmático, redactado en torno a los años 1795-1796, que Franz Rosenzweig encontró en la Biblioteca Real de Berlín y publicó en 1917 con el título de *El más antiguo sistema programático del Idealismo alemán*[34]. Aunque la mano que escribió el documento en cuestión es con seguridad la de Hegel, la autoría intelectual ha sido atribuida indistintamente a Hölderlin, Schelling y Hegel. A este respecto hay opiniones para todos los gustos. Si en un primer momento se pensó en Schelling, hoy la suerte favorece más bien a Hegel. No se descarta, con todo, que nos encontremos ante el

32. Cf. G. Reale-D. Antiseri, o.c., p. 36. Véase también H. Meyer, o.c., p. 522ss.
33. Cf. H. Meyer, o.c., p. 538ss.
34. El texto del documento puede verse en J. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegelsentwicklung*, Stuttgart 1936, p. 219-221. En castellano: Hegel, *Escritos de juventud*, ed. J.M. Ripalda, México 1978.

primer esbozo de las *Nuevas cartas sobre la educación estética del hombre*, que Hölderlin había anunciado escribir con la intención de encontrar «el principio que me explique las separaciones en las que pensamos y existimos, pero que sea capaz también de hacer desaparecer las contradicciones entre el sujeto y el objeto, entre nuestro yo y el mundo e incluso entre la razón y la revelación». Si es que no se trata de un protocolo para la discusión entre los componentes de la «Sociedad de hombres libres», constituida en 1794 por algunos discípulos de Fichte, entre los que destaca, además de Hölderlin, Erich von Berger[35]. En cualquier caso, habría que insistir en el influjo decisivo de Schiller, quien, junto con Fichte, era el más célebre de los profesores que, en la Universidad de Jena, apelaban a una superación del kantismo en la línea del naciente Romanticismo.

Sea cual sea su origen definitivo, este documento breve y fragmentario —una hoja escrita por las dos caras—, constituye el acta fundacional y, a la vez, el manifiesto programático del Idealismo alemán. El debate en torno a la Ilustración y sus límites, que había dominado la segunda mitad del siglo XVIII germano, se ve enriquecido por un texto que intenta resolver programáticamente los problemas esenciales de la filosofía postkantiana: 1) el renacimiento del mito en la cultura prerromántica; 2) el lugar que corresponde al mundo físico-natural desde el supuesto de la primacía absoluta del yo libre; 3) el modo como hay que entender la vida política en la nueva sociedad de hombres libres y la necesidad de ir más allá de la pseudoidea ilustrada del Estado-máquina; 4) la compensación que la estética ofrece ante el desencantamiento del mundo moderno; 5) las posibilidades de una nueva religión universal en una cultura secular[36].

La primera propuesta del ignorado autor del *Systemprogramm* incide en el debate contemporáneo sobre el significado del mito. Hay que decir en general que la Ilustración había despojado el mito de todo valor veritativo. Así para Lessing el mito era sencillamente una fábula. Herder, en cambio, aun reconociendo que su ámbito propio era el de la poesía y no el del estricto conocimiento, consideraba el mito como una representación sensible de una verdad racional y se planteaba la cuestión de si era posible el uso de los mitos antiguos e incluso de si cabía encontrar una nueva mitología para el tiempo presente. El trasfondo de este punto de vista era la concepción de la razón como una facultad que procede

35. Cf. D. Innerarity, *El idealismo alemán como mitología de la razón. Sobre la significación filosófica del fragmento: «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus»*, en: «Pensamiento» XXXXVII/185 (1991) 39. En la exposición que sigue tenemos en cuenta este trabajo.
36. Cf. ibid., p. 40.

de la imaginación y se constituye mediante ficciones. Dando un paso adelante, Friedrich Schlegel veía en la imaginación el puente que nos abre el camino al terreno prohibido de lo absoluto. La imposibilidad de alcanzar positivamente lo más alto por medio de la reflexión conduciría al símbolo y a la alegoría. Pues bien, el *Systemprogramm* esboza una síntesis entre los dos puntos de vista opuestos de la Ilustración y del Romanticismo y establece la necesidad de elaborar una nueva *mitología de la razón:* «Hablaré aquí en primer lugar de una idea que, por lo que sé, todavía no se le ha ocurrido a hombre alguno: hemos de tener una nueva mitología, pero debe estar al servicio de las ideas, ha de llegar a ser una mitología de la razón.» Como observa D. Innerarity, nos encontramos ante una primera formulación de la antítesis hegeliana entendimiento-razón. La ocurrencia original del autor del *Systemprogramm* es la oposición de una razón narrativa, capaz de expresar la totalidad, de pensar lo distinto y separado como unido, a la razón o, mejor, entendimiento analíticos, que descomponen, separan y desgarran. «La novedad estriba en recuperar el valor de verdad de la referencia de la razón a la totalidad, una referencia que tuvo en la antigüedad forma mitológica, pero que puede ser recuperada como forma de racionalidad.»[37]

La segunda propuesta tiene que ver con las consecuencias que se desprenden de la primacía de la razón práctica y de la libertad. Ya vimos cómo la antinomia naturaleza-yo, mecanismo-libertad resultó ser el principio generador del Idealismo. En este momento del manifiesto programático, el Idealismo aparece como lo que *quiso ser* en verdad: como el intento de salvar la dignidad del hombre frente a toda suerte de naturalismos, de inmunizar al yo libre frente al mecanismo de la naturaleza. «Dado que en el futuro toda metafísica caerá en la moral —de lo que Kant en sus dos postulados prácticos sólo ha dado un ejemplo, sin haber agotado nada—, igualmente esta ética no será otra cosa que un sistema completo de todas las ideas o, lo que es lo mismo, de todos los postulados prácticos. La primera idea es por supuesto la representación de mí mismo como un ser absolutamente libre. Con el ser libre, autoconsciente, emerge simultáneamente todo un mundo —de la nada—, la única creación de la nada verdadera y pensable. Aquí descenderé a los campos de la física; la pregunta es ésta: ¿cómo tiene que estar constituido un mundo para un ser moral? (...) Libertad absoluta de todos los espíritus, que llevan en sí el mundo intelectual y no deben buscar ni a Dios ni a la inmortalidad fuera de sí.»

Ya Kant había situado el yo moral fuera de la necesidad. Pero en

37. Ibid., p. 44s.

Kant la libertad era, por así decirlo, la excepción y no la regla. Por ello el autor del *Systemprogramm* se propone el objetivo de completar el sistema kantiano, llevando hasta sus últimas consecuencias el camino iniciado por los postulados de la razón práctica. A este fin, separa los postulados de la inmortalidad y de la existencia de Dios del de la libertad, que se constituye en piedra sillar de un mundo construido a la medida del hombre moral. En el mismo momento en que la idea del yo como absolutamente libre se erige en principio y fundamento de la filosofía, se invierte necesariamente el planteamiento moderno de la relación del hombre con la naturaleza. Ya no se pregunta cómo debe ser el hombre para que pueda integrarse en la legalidad físico-matemática universal, sino, al contrario, cómo debe estar constituido el mundo para que sea posible la existencia de un sujeto libre. Superada de este modo la contraposición entre yo libre y mundo natural, el *Systemprogramm* puede hacerlos surgir a ambos de una simultánea creación de la nada. La frase final de nuestro texto parece ya apuntar hacia Hegel. Los diversos sujetos libres, constituidos en comunidad espiritual, porque llevan en sí mismos el mundo inteligible kantiano, no tienen por qué buscar a Dios y la inmortalidad fuera de sí[38].

La tercera propuesta del autor del *Systemprogramm* muestra hasta qué punto la libertad es la piedra sillar del naciente Idealismo. Si en el pasaje anterior la cuestión era cómo hay que entender el mundo físico partiendo de la premisa del yo libre, ahora se plantea la misma cuestión respecto del mundo político. «Desde la idea de humanidad quiero mostrar que no existe una idea del Estado, porque el Estado es algo mecánico, del mismo modo que tampoco existe una idea de la máquina. Sólo lo que es objeto de la libertad se llama idea. Por tanto, ¡tenemos que ir más allá del Estado! Pues todo Estado tiene que tratar a los hombres libres como engranajes mecánicos y, puesto que no debe hacerlo, ha de desaparecer.» Desde la publicación en Holanda, en 1747, de *L'homme machine* de Le Mettrie, la idea de la constitución del Estado como una maquinaria lograda se había convertido en uno de los sueños ideales de la Ilustración. Ni siquiera en Rousseau —tan crítico con la civilización— la palabra «máquina», aplicada al aparato estatal, tenía la más mínima connotación negativa. Las cosas empezaron a cambiar con Kant. El filósofo de Königsberg celebra que la Revolución francesa haya convertido un pueblo en Estado, pero opone el concepto de «organización», en el que cada miembro no es un mero medio, sino también un fin en sí, al de una maquinaria estatal que impidiera la libre autodeterminación de

38. Cf. ibid., p. 50ss.

los individuos. «Dignidad humana» significa, para él, que «el hombre es más que una máquina»[39]. Sin embargo, Kant no establece ninguna oposición de principio entre la objetividad de la maquinaria estatal y la libertad personal. A su entender, no hay arte que no lleve consigo algo de mecánico. Por ello la exigencia de la disolución del Estado es ajena a su pensamiento. En cambio, el *Sturm und Drang* presentará la imagen de la maquinaria estatal no como una conquista, sino como una amenaza. Herder y Jacobi, por ejemplo, considerarán la concepción ilustrada de la organización social como una modalidad del «encadenamiento». Fichte, por su parte, no dudará en afirmar que el verdadero fin del Estado radica en hacerse superfluo. Éste es también el punto de vista del autor del *Systemprogramm*. El mecanismo estatal es visto como una relación impropia entre sujetos morales. La idea del Estado-máquina es, pues, una pseudoidea. Si al revés de lo que sucede en el caso de la naturaleza, no es posible concebir el Estado de modo orgánico, sino sólo de modo mecánico, si el Estado *hace* inevitablemente lo que no *debe* hacer, tratar a los hombres libres como engranajes de su monstruosa maquinaria burocrática, entonces hay que ir más allá del Estado. En nombre de la libertad hay que exigir su desaparición[40].

La cuarta propuesta se inscribe, como las anteriores, en la lucha del naciente Idealismo contra la estrategia dominadora del entendimiento moderno. Frente a la especificación racionalista de la estética, a la que sólo se concede derecho en la cultura moderna ilustrada como mero contrapunto del conocimiento, el autor del *Systemprogramm* levanta la exigencia de una poetización y estetización del saber. «Estoy convencido de que el acto supremo de la razón, en el que ésta abarca todas las ideas, es un acto estético, y que sólo en la belleza se hermanan la verdad y el bien. El filósofo debe poseer tanta fuerza estética como el poeta. Los hombres sin sentido estético son nuestros filósofos de la letra. La filosofía del espíritu es una filosofía estética... La poesía recibe de este modo una dignidad superior; al final será lo que era en el principio: maestra de la humanidad.» En consecuencia, el texto aboga por el restablecimiento de la comunidad originaria entre filosofía y poesía. En definitiva, el acto estético es el acto supremo de la razón y la belleza la idea omniabarcadora, que abraza en su seno la verdad y el bien[41].

La última propuesta reúne las principales ideas directrices del manifiesto programático en un majestuoso acorde final. La meta a la que tiende

39. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* (Ac.B., vol. 8), p. 41s.
40. Cf. D. Innerarity, o.c., p. 66ss.
41. Cf. ibid., p. 60ss.

su desconocido autor aparece ahora a plena luz: la instauración de una comunidad perfecta de hombres libres e iguales. La fuerza que ha de llevar a cabo el milagro es la religión. Para ello hay que anular, también en el ámbito religioso, las oposiciones y desgarramientos de la conciencia moderna. La religión no es asunto de un grupo selecto de sabios o sacerdotes, sino propiedad del hombre como tal. En este sentido, el autor del *Systemprogramm* aboga por una conjunción de sensibilidad y racionalidad, de mitología y filosofía, que conduzca a una nueva religión, que supere la contraposición de pueblo y sacerdotes, sabios e ignorantes, e integre en una última unidad todas las dimensiones humanas. «Ilustrados y no ilustrados deben darse la mano, la mitología debe llegar a ser filosófica y el pueblo racional, y la filosofía debe llegar a ser mitológica para hacer a los filósofos sensibles. Entonces reinará la unidad perpetua entre nosotros. No habrá ya una mirada despectiva, ni el temblor ciego del pueblo ante sus sabios y sacerdotes. Sólo entonces nos espera la misma formación de todas las fuerzas, tanto las del individuo como las de todos los individuos. Ninguna fuerza será ya reprimida. ¡Entonces reinará una libertad y una igualdad universal de los espíritus! Un espíritu superior, enviado del cielo, deberá instaurar entre nosotros una nueva religión, que será la última y la más grande obra de la humanidad.» En el fondo, lo que aquí se propone, es la plena realización del ideal del «Reino de Dios», que los tres amigos de Tubinga, al separarse, se dejarán como santo y seña que les permita reconocerse: el establecimiento de una nueva solidaridad entre los hombres que tenga su punto de encuentro en Dios, percibido no como lejano y ausente, sino como presente en la naturaleza y en la comunidad humana[42].

7. Apogeo y hundimiento del Idealismo

Nacida íntegramente en suelo germano, la semilla del idealismo se transplantó después a otros países europeos. O. Hamelin (1856-1907) y L. Brunschvicg (1869-1944) en Francia y B. Croce (1866-1952) y G. Gentile (1875-1944) en Italia la desarrollaron en una línea afín a Hegel hasta bien entrado nuestro siglo. En España el Idealismo alemán influyó indirectamente a través de K. Ch. Friedrich Krause (1781-1832). Epígono de Kant y de los tres grandes idealistas, el pensamiento de Krause, de carácter religioso y ético, encontró un seguidor entusiasta en Julián Sanz del Río (1814-1869). El krausismo español, continuado hasta comienzos

42. Cf. ibid., p. 72ss.

del siglo XX por Nicolás Salmerón (1837-1908), Gumersindo de Azcárate (1840-1917) y Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), fundador de la influyente «Institución Libre de Enseñanza», se convirtió en una especie de religión laica que propugnaba la reforma interior del hombre y un estilo de vida moderno y europeo. Incluso en un pueblo tan poco inclinado a los vuelos metafísicos como el inglés, el idealismo tuvo algún que otro epígono, como Thomas Hin Green (1836-1882) y Francis Herbert Bradley (1846-1924). En cambio en el país que había sido su cuna no logró sobrevivir a sus tres grandes creadores. Con la muerte de Hegel y posteriormente de Schelling los soberbios edificios del idealismo alemán se hundieron como un castillo de naipes. Poco después Marx da al idealismo hegeliano el vuelco más radical que recuerda la historia y lo transforma en materialismo dialéctico. El idealismo se desemboza a ojos de Marx como pura «ideología» alienante y mistificadora. Hegel tuvo su parte de responsabilidad en este hundimiento. Si naturaleza y espíritu son en el fondo idénticos, es fácil con un golpe de prestidigitación poner a cuenta de la materia lo que antes se ponía a cuenta del espíritu. Pero el fenómeno no era nuevo. Siempre en la historia de la filosofía los pensadores idealistas han recibido de sus adversarios la acusación de evasión y mistificación de la realidad. Sin duda, el materialismo tiene razón, cuando subraya que el espíritu en el hombre presupone la existencia del hombre mismo, con todos sus condicionamientos materiales. Pero cuando el materialismo pasa de esta primacía de hecho a la afirmación de una prioridad de valor presupone su propia verdad y ahí está precisamente el nudo de la cuestión. En definitiva, el materialismo, como toda teoría, es cosa del espíritu. Por el mero hecho de definir el espíritu como epifenómeno o supraestructura ideológica no se ha demostrado todavía su irrealidad. Del hecho de que el espíritu engendre las ideas no se sigue que el mismo sea «ideal». «Hasta que no se le haya respondido claramente a estas preguntas el idealista puede pretender que se le tome filosóficamente en serio. Él puede pensar tranquilamente que si sólo existiera la materia, no habría cuestión ni de materialismo ni de idealismo.»[43]

Por ello, y pese al indudable derrumbamiento histórico del idealismo, es mejor no hablar demasiado ligeramente de «muerte». Las grandes actitudes filosóficas no mueren nunca del todo. Pierden su anterior protagonismo y dejan momentáneamente en otras manos las riendas de la filosofía. Pero lo que había de válido en su actitud de fondo puede volver a salir a la superficie en cualquier momento. Hoy se nos hace claro que el idealismo no ha muerto. En el pensamiento de Jaspers y Heidegger volveremos a encontrar, dentro de una transformación acorde con las nuevas circunstancias de la época, algunos de sus motivos fundamentales[44]. Y en el peor de los casos, queda su influjo en el pensamiento posterior y el recuerdo del gesto heroico de unos hombres que quisieron explicar demasiado unilateralmente el mundo desde arriba, desde la razón, desde la idea, desde el espíritu.

43. M. Deschoux, *Idéalisme*, en: *Dictionnaire des grandes philosophies*, dirigido por L. Jerphagon, Toulouse 1973, p. 155.

44. Cf. J. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, II: *Edad moderna, edad contemporánea*, Barcelona 1956, p. 240.

CAPÍTULO PRIMERO

FICHTE

En el punto de partida del Idealismo alemán está la personalidad fuerte, contradictoria y enigmática de Fichte. «Sus dos lustros de actividad filosófica se parecen al curso de un poderoso meteoro: de pronto empezó a brillar con luz propia, se mantuvo por breve tiempo en el cenit de su esplendor, hasta que su órbita desapareció con idéntica rapidez del campo de mira de sus contemporáneos. Detrás de sí, dejaba por descifrar este enigma: hasta qué punto su energía se consumió y agotó en esta histórica carrera de fuego o, al contrario, logró penetrar más allá del horizonte de su época en el reino de la historia, como una fuerza potencial llamada a ser liberada por sus sucesores.»[1]

No puede decirse que el enigma se haya resuelto. El pensamiento de Fichte ha sido objeto de las más variadas interpretaciones. Se le ha entendido en continuidad con Kant y en rompimiento con él dentro de un amplio abanico de posibilidades que van desde el idealismo trascendental, el sistema de la reflexión, la filosofía del yo y el idealismo subjetivo. Se le ha tildado indistintamente de teísta, panteísta y ateo, revolucionario y burgués, anárquico y totalitario, solipsista e interpersonalista, universalista y nacionalista, racionalista y místico. La raíz de estas interpretaciones contradictorias se halla de algún modo en una obra de pensamiento que incluye escritos de carácter popular y algunos de los textos filosóficos más densos de la historia, pero que, en uno y otro caso, fue pensada en voz alta, cara a sus posibles oyentes o lectores. Hay que tener siempre presente, además, la doble cara del pensamiento fichteano, la teórica y la práctica, y el hecho de que el segundo Fichte dejará atrás en más de un punto las posiciones idealistas del primero. Se impo-

1. J. Widmann, *J.G. Fichte. Einführung in seine Philosophie*, Berlín 1982, p. 9.

ne, pues, seguir la andadura histórica de nuestro autor sin prejuicios e interpretaciones previas. Hoy se tiende a poner en tela de juicio «la idea tradicional de la continuidad del idealismo alemán. Cada vez más se piensa que el Idealismo alemán no fue una línea recta que iba de Kant a Hegel»[2].

1. EL HOMBRE Y LA OBRA

Johann Gottlieb Fichte nació en Ramenau (Alta Lusacia), en el estado de Sajonia, el 19 de mayo de 1762[3]. De familia humilde —su padre era tejedor— pasó los primeros años de su infancia ayudando al padre en el taller familiar y guardando ocas. Una circunstancia feliz le permitió dejar aquella vida estrecha y abrirse a nuevos horizontes. Un domingo el barón E. von Miltitz llegó tarde al sermón. Preocupado por ello, los aldeanos le dijeron que el niño Fichte (contaba entonces 8 años) podía repetírselo de memoria. Lo hizo tan bien que el noble señor decidió tomarlo bajo su protección y costearle los estudios. Fichte pudo así iniciarse en el conocimiento de las lenguas clásicas en casa del párroco G. Kleber, en Niederau, e ingresar más tarde en la escuela comunal de Meissen y finalmente en el gimnasio de Pforta, junto a Naumburgo. En esta famosa y severa institución luterana, Fichte alterna el estudio de las disciplinas tradicionales con la lectura furtiva y apasionada de los grandes autores del momento: Wieland, Klopstock, Lessing y más tarde Goethe y Rousseau.

En el otoño de 1780, a los 18 años de edad, el joven Fichte se matricula en Jena como estudiante de teología. Al año siguiente pasa de Jena a Leipzig. Por deseo de su madre y por inclinación personal, Fichte tenía ante los ojos la carrera de pastor y de predicador. Sin embargo, desde el comienzo simultaneó la teología con el derecho. En 1784, la muerte de su protector le obligó a dejar la universidad sin haberse presentado al examen de teología. Fichte hubo de ganarse el sustento dando lecciones privadas y llegó a pasarlo tan mal que en alguna ocasión le vino la idea de quitarse la vida. Por fortuna en 1788 obtuvo una plaza de preceptor

2. A. Philonenko, *J.G. Fichte*, en: *Histoire de la philosophie. Idées, doctrines*, dirigida por F. Chatelet, V: *La philosophie et l'histoire*, París (1973), p. 68. Véase sobre el tema M. Buhr, *Von Kant zu Hegel —ein philosophiehistorisches Klischee*, en: *Erneuerung der transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte. R. Lauth zum 60. Geburtstag*, dir. por K. Hammacher y A. Mues, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, pp. 76-83. Buhr desarrolla el tema desde el punto de vista histórico-político, pero podría hacerse algo similar desde otros puntos de vista.

3. Las primeras noticias sobre la vida y la personalidad de Fichte proceden de su hijo: *J.G. Fichtes Leben und litterarischer Briefwechsel*, ed. por I.H. Fichte, Sulzbach 1830-31; reed. Leipzig (1862). Sigue siendo importante, sobre todo para la biografía de nuestro filósofo, K. Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg [4]1914. La exposición forma parte de la clásica *Geschichte der neueren Philosophie*. La mejor y más completa biografía es la de X. Léon, *Fichte et son Temps*, 2 vols., París 1922-27; reed. 1959.

en Zurich, en casa de la familia Ott. Allí conoció a su futura esposa Maria Johanna Rahn, nieta del poeta Klopstock.

En 1790 Fichte se traslada a Leipzig. Una feliz circunstancia viene de nuevo a marcar el rumbo de su vida. Un alumno le ofrece unos buenos ducados a cambio de iniciarle en la filosofía de Kant. Nuestro preceptor, no por gusto, sino por desesperación, se ve obligado a adentrarse en la obra del gran filósofo. La lectura de las tres Críticas, sobre todo de la segunda, constituyó para él la revelación de un nuevo mundo. En carta del 5 de septiembre de 1790 escribía a su hermano: «He encontrado en la filosofía kantiana una ocupación que me llena la cabeza y el corazón. Mi espíritu sediento de amplitud se ha acallado: han sido los días más felices de mi vida… Vivo en un mundo nuevo desde que he leído la *Crítica de la razón práctica*. Principios que creía irrefutables me han sido desmentidos; cosas que creía indemostrables, por ejemplo, el concepto de la absoluta libertad, del deber, me han sido demostrados, y yo me siento por esta causa mucho más contento. Es inconcebible qué respeto hacia la humanidad nos da este sistema.» Fichte ha encontrado en el Kant de la razón práctica el punto de partida de su pensamiento. Quedan lejos el racionalismo de Leibniz y el fatalismo de Spinoza, que había conocido en los años universitarios de Leipzig, este último seguramente a partir de Jacobi. La patria de su espíritu será en adelante el idealismo de la libertad.

En el verano de 1791 Fichte se dirige a Varsovia para asumir una nueva plaza de preceptor. El asunto fracasa y a su vuelta decide pasar por Königsberg para visitar a Kant. Para atraer la atención del anciano filósofo escribe en cuatro semanas el *Ensayo de una crítica de toda revelación* y lo somete a su juicio. Kant, entusiasmado, recomienda vivamente su publicación a un editor local. Una vez más la suerte parece jugar en favor de Fichte. La obra salió impresa inmediatamente, pero sin mención del autor, de suerte que el público y la crítica la tomaron por el tan esperado trabajo del filósofo sobre filosofía de la religión. El propio Kant hubo de dar a conocer elogiosamente el nombre del verdadero autor, con lo que Fichte alcanzó de golpe la celebridad.

El joven filósofo pasó todavía un año en Danzig dedicado a las tareas del preceptorado, en casa del conde de Krockow. En el verano de 1793 volvió a Zurich para contraer matrimonio en octubre del mismo año con su antigua prometida Maria Johann Rahn. Los Rahn pertenecían a una familia de la burguesía ilustrada. En casa de su suegro encontró Fichte por vez primera la oportunidad de dedicarse a la actividad literaria y filosófica. En 1792, en Danzig, había escrito ya un resonante escrito en defensa de la libertad: *Reivindicación de la libertad de pensamiento ante*

los príncipes de Europa que hasta ahora la han oprimido. Ahora en Zurich acaba un escrito similar en defensa de la Revolución francesa: *Contribuciones para la enmienda de los juicios del público sobre la Revolución francesa* (1793).

En 1794 Fichte es llamado a suceder a Reinhold en Jena. Los cinco años que pasará en esta pequeña ciudad universitaria serán los más felices y fecundos de su vida. La profundidad de su pensamiento y su talento oratorio atraen hacia Jena a numerosos discípulos, entre ellos a Schelling, quien en un primer momento se constituye en su más entusiasta vocero. Fichte se convierte de pronto en el filósofo más relevante de Alemania. Llegado a la madurez de su genio, está en condiciones de dar a conocer su pensamiento. Ya en 1794 prepara para la publicación sus primeras lecciones universitarias: se trata de los *Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia* (1794-95), una obra que constituye la base y la exposición más acabada de su sistema de filosofía. Siguen luego en auténtica avalancha una serie de obras menores: *Esbozo de las peculiaridades de la doctrina de la ciencia* (1795); *Fundamentos del derecho natural* (1796-97); *Primera introducción a la doctrina de la ciencia* (1797); *Segunda introducción de la ciencia* (1797); *Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia* (1797-98); *Sistema de la doctrina moral* (1798). A ellas hay que añadir dos escritos de carácter popular: *Sobre la dignidad de los hombres* (1794) y *Sobre la misión del docto* (1794).

En el momento en que Fichte acaba de alcanzar la cima de la gloria, le sobreviene la acusación de ateísmo. La historia venía de lejos. Su carácter dominante e independiente le distanció de sus colegas. Las autoridades eclesiásticas se escandalizaron ante su intento de dar lecciones de moral el domingo, a la hora del servicio divino. Pero el detonador de la polémica fue la publicación en el recién fundado *Diario filosófico* del artículo de un discípulo, F.C. Forberg, sobre la *Evolución del concepto de religión*, precedido del trabajo del propio Fichte *Sobre el fundamento de nuestra fe en el gobierno divino del mundo* (1798). Si Forberg declaraba incierta la existencia de Dios y ponía a la par el politeísmo con el monoteísmo, Fichte identificaba a Dios con el orden moral del mundo. «Nuestro mundo es el material sensibilizado de nuestro deber: he aquí lo auténticamente real en las cosas... La necesidad con la que se nos impone la fe en la realidad de este mundo es una necesidad moral... Esta y no otra es la fe verdadera. Dios es este mismo viviente y actuante orden moral: nosotros no necesitamos de otro Dios ni podemos concebir a ningún otro.»[4] El revuelo fue enorme. Como antaño a Sócrates, se acusó a

4. *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (*Werke*, vol. V), p. 185.

Fichte: 1) de propugnar una filosofía que conducía al ateísmo; 2) que constituía un peligro para el estado y 3) que incluía una enseñanza perniciosa para la juventud. En su *Llamamiento al público* (1799) el filósofo se defiende golpeando. Si a causa de su resistencia a exteriorizar a Dios alguien le dijera: «Tú no crees en ningún Dios, le dice nada menos que esto: Tú eres incapaz de elevarte a lo que caracteriza propiamente a la humanidad y constituye su diferencia decisiva. Tú no eres más que una bestia.»[5] Al mismo tiempo, Fichte devuelve la acusación a sus adversarios: «Un Dios que ha de ser el servidor de nuestros deseos es un ser despreciable... Sus adoradores son los verdaderos ateos: carecen absolutamente de Dios; se han forjado un ídolo impío.»[6] Sin embargo Fichte fue vencido. La opinión pública se distanció de él. Los estudiantes que antes le adoraban le lanzaban ahora piedras a la ventana, gritando: «He aquí al no yo.» Finalmente la corte de Weimar, de la que dependía la Universidad de Jena, decidió tomar cartas en el asunto y con el consejo de Goethe aprovechó la amenaza de dimisión del filósofo para despedirle.

Comenzaba una nueva etapa en la vida de Fichte. Por consejo de sus amigos decide establecerse en Berlín, donde el rey Federico Guillermo III había dado a entender que no era de la competencia del estado inmiscuirse en las opiniones religiosas de un filósofo. Instalado en la capital prusiana con su mujer y su hijo Manuel, la obligada inactividad le lleva a concentrarse en su obra. En 1800 aparecen *El Estado comercial cerrado*, un curioso ensayo de economía socializada, y el *Destino del hombre*, una obra destinada al gran público, en la que empieza a manifestarse la orientación religiosa que en adelante va a tomar su pensamiento. En 1801, para justificar y clarificar su filosofía ante la opinión pública, edita el escrito intitulado *Informe más claro que el sol sobre la esencia de la más reciente filosofía*. El pretencioso título dio lugar a unos mordaces versos que corrieron en el círculo de los críticos de Fichte, al que se había sumado últimamente su antiguo amigo y compañero, Schelling:

> Duda de la claridad del sol,
> duda de la luz de las estrellas,
> lector, mas no dudes de mi verdad
> ni tampoco de tu estupidez[7].

Pero el filósofo reserva la mayor parte de su esfuerzo a la reelaboración de la teoría de la ciencia. A la *Exposición de la doctrina de la cien-*

5. *Appellation an das Publikum* (*Werke*, vol. V), p. 194.
6. Ibid., p. 219.
7. De una carta de Carolina Schlegel a A.G.S. Schlegel. Cfr. *Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, vol. III, p. 48.

cia de 1801, siguen en 1804 los tres ciclos de conferencias sobre la *Doctrina de la ciencia* que Fichte profesa en Berlín en su propia casa. Jamás en la historia se había reunido en torno a un filósofo un grupo tan numeroso de ministros, embajadores, nobles y burgueses, profesores y alumnos, como en estas conferencias berlinesas de la calle del Comandante n.º 9. Cierra esta etapa berlinesa una obra de filosofía de la historia: *Los rasgos fundamentales de la época presente* (1804-1805).

La fortuna volvía de nuevo a sonreírle. En 1805 Fichte es llamado como profesor a la Universidad de Erlangen, donde pronuncia una vez más un ciclo de lecciones sobre la *Doctrina de la ciencia* (1805) y *Sobre la esencia del docto* (1805). La guerra con Francia, que estalla al año siguiente, interrumpe este feliz nuevo inicio de la actividad académica. El filósofo se ofrece a participar en la campaña como orador profano e incluso, si fuera menester, vistiendo el traje talar de predicador sagrado, pero su ofrecimiento no es aceptado. A esta época agitada pertenece su mejor obra sobre filosofía de la religión: la famosa *Instrucción para la vida feliz* (1806). Después de la batalla de Jena y de la consiguiente ocupación francesa de Berlín, Fichte sigue al derrotado ejército prusiano hasta Königsberg, donde profesa un nuevo curso sobre la *Doctrina de la ciencia* (1807). Firmada la paz de Tilsit, Fichte abandona Königsberg por mar y después de una breve estancia en Copenhague, regresa a Berlín. La ciudad mantenía todavía una guarnición francesa. Sin embargo, ajeno al peligro que el gesto podía reportarle, Fichte pronuncia en la Academia berlinesa en forma de conferencias dominicales los célebres *Discursos a la nación alemana* (1807-08).

En 1810 se funda la Universidad de Berlín. Fichte es nombrado su primer profesor de filosofía y, poco después, su primer Rector. Al cabo de medio año, al no ser aceptado su plan de reforma de los estudios, hubo de renunciar al cargo. Pero conservó su cátedra y se dedicó con renovado vigor a la reelaboración del sistema. A esta época pertenecen una serie de nuevas exposiciones de la *Doctrina de la ciencia* (1810, 1811, 1812, 1811-13, 1813-14); los *Hechos de la conciencia* (1810-11; 1813); la *Doctrina del Derecho* (1811-12); la *Doctrina del Estado* (1813), así como las cinco *Lecciones sobre el destino del docto* (1811).

El estallido de la guerra contra Napoleón interrumpe una vez más la actividad académica del filósofo. Fichte trata inútilmente de incorporarse al ejército prusiano como orador. Su mujer se dedica al cuidado de los heridos y cae enferma de una epidemia de tifus que la guerra ha extendido por toda la ciudad. Cuando empezaba a recuperarse, el virus contagioso se apodera con tanta fuerza de Fichte que en pocos días le lleva a la tumba. Murió el 29 de enero de 1814 a las cinco de la mañana.

El rasgo más característico de la personalidad de Fichte es la necesidad de actuar, de influir en los demás, de plasmar con su acción un mundo a su imagen y semejanza. «Tengo una sola pasión, una sola necesidad, un solo pleno sentimiento de mí mismo: actuar fuera de mí. Cuanto más actúo más feliz me siento.» Si hemos de hacer caso del diagnóstico de su médico, Hufeland, este impulso irresistible hacia la acción era una clara consecuencia de su constitución física: Fichte padecía en grado agudo de hiperestenia. Más importante es ver la dirección hacia la que apuntaba: la eficacia, el influjo en los demás, a través de la palabra. Fichte fue un orador nato. Entre todas sus cualidades ninguna se manifestó tan temprana y claramente como su temperamento retórico. Sus éxitos académicos se basan en buena parte en él. Pero también el estilo de su pensamiento. Fichte es un filósofo injertado de predicador. El fervor del auditorio fiel —lo mismo que la oposición de un adversario poderoso— constituía el necesario contrapunto de su reflexión filosófica. En todo ello se manifiesta seguramente una personalidad noble y fuerte, de convicciones profundamente arraigadas, pero también con rasgos acusadamente egocéntricos. No sin razón, Hegel, en carta a Schelling del 3 de enero de 1807, le acusará de disfrazar en más de una ocasión con el espejuelo de un ideal incorruptible su egoísmo y orgullo desmedidos. Lo que no puede menos de admirarse en Fichte es el ardor moral y el hondo sentido de los dos grandes valores de la libertad y de la comunidad. «Ningún filósofo ha atribuido más alto rango a la libertad individual del hombre, ni la ha atado tan incondicionalmente al pensamiento social como Fichte.»[8]

2. GÉNESIS DE LA PRIMERA FILOSOFÍA

Como le sucederá a Hegel, Fichte fue empujado hacia la filosofía por la problemática espiritual y política de su época. Iniciado a la vida intelectual en la atmósfera del racionalismo contemporáneo, en su conciencia luchaban dos exigencias difíciles de conciliar: de un lado, la exigencia de coherencia, lucidez y sumisión a la verdad; del otro, el ardor moral, la necesidad de ser y saberse libre y no encerrado en los determinismos implacables de la lógica. En estas circunstancias, la lectura fortuita de la *Crítica de la razón práctica* de Kant constituyó para nuestro filósofo una auténtica liberación. Ella echaba por tierra proposiciones que Fichte creía irrefutables: las del dogmatismo de Spinoza. Ella probaba cosas que él

8. J. Widmann, o.c., p. 25.

creía indemostrables: la libertad. Fichte descubre que la libertad moral es el principio del pensamiento, de la misma razón, de suerte que puede finalmente reconciliar su corazón con su cabeza: abandonar el fatalismo de Spinoza y superar, a la vez, la estrechez del marco kantiano trascendental. «Al obrar así, Fichte interpretaba ya a Kant confiriendo a la primacía de la razón práctica un nuevo sentido. Mientras que en Kant esta primacía se establecía en cierto modo negativamente en relación con el saber y las pretensiones de la razón teórica, en Fichte toma inmediatamente un sentido positivo, de modo que la razón sólo puede ser teórica por ser práctica.»[9] En consecuencia, Fichte repensará el kantismo desde la razón práctica e intentará fundar sobre la libertad no sólo la acción moral, como Kant, sino también el saber.

El planteamiento es revolucionario. Desde él Fichte vuelve a unir los dos mundos que Kant había separado: el de la razón teórica y el de la razón práctica. El realismo de la acción moral se extiende al campo del conocimiento. El sujeto, porque es moral, toca la realidad. En efecto, desde su nuevo primado de la razón práctica, Fichte entiende desde el comienzo el yo como yo práctico y su acción como una acción moral, la acción de su libre y absoluta autodeterminación. La libertad es ahora lo absoluto. Como escribía Fichte a Reinhold: «Mi sistema no es otra cosa del comienzo al fin que un análisis del concepto de libertad.» El idealismo será, pues, para Fichte aquel tipo de pensamiento, en el que la especulación y la ley moral se encuentran íntimamente unidas. Hay que partir del yo puro y pensarlo como autoposición absoluta, no como determinado por las cosas, sino determinado a las cosas. El yo libre está al comienzo, como lo absolutamente primero y positivo. Las cosas sólo pueden ser lo secundario, lo derivado, el residuo muerto, las cenizas apagadas, que deja tras sí la acción libre. Fichte constituye un mundo basado en las exigencias ontológicas de la acción. «Estamos obligados a creer que obramos y que nuestra actividad reviste una forma determinada. Nos vemos forzados a aceptar una esfera de acción para nuestra actividad: esta esfera es el mundo real, existente fuera de nosotros, conforme

9. A. Philonenko, *Fichte*, en: *Historia de la filosofía*. Bajo la dirección de B. Parain e I. Belaval. VI: *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Madrid 1977, p. 307. Sobre el origen kantiano del pensamiento de Fichte véase B. Navarro, *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, México 1975. El autor, discípulo de R. Lauth, entiende el pensamiento de Fichte desde Kant (y no desde Schelling o Hegel) como «el desarollo o perfeccionamiento de una misma cosa: del idealismo trascendental» (p. 13). Fichte llevó el planteamiento trascendental kantiano a su plenitud y consumación, pero como pensador independiente. Por ello se propuso llevar a cabo lo que Kant dejó por hacer: la deducción genética del contenido total de la conciencia (cfr. p. 235s). Como iniciación a la lectura de Fichte llevada a cabo por Lauth véase R. Lauth, *Die Bedeutung der Fichtesten Philosophie für die Gegenwart*, en: «Philos. Jahrb.» 70 (1963) 252-70; trad. castellana: *La significación de la filosofía fichteana para nuestro tiempo*, en: «Dianoia. Anuario de filosofía», México-Buenos Aires (1963) 203-223; Id., *J.G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie*, en: «Philos. Jahrb.» 71 (1964) 253-85; trad. francesa: *L'idée totale de la philosophie d'après Fichte*, en: «Archives de philos.» 28 (1965) 567-604.

le hallamos... De cada necesidad de acción emana la conciencia del mundo real, pero no a la inversa. Nosotros no obramos porque conocemos, sino que conocemos porque estamos destinados a la acción. La razón práctica es la raíz de toda razón.»[10]

A este influjo de la filosofía moral de Kant se suma, en el plano político, el impacto producido en nuestro filósofo por la experiencia revolucionaria de la vecina Francia. Es éste un rasgo común a los tres grandes idealistas: la Revolución francesa aparece a sus ojos, al menos en un primer momento, como la realización de su ideal de humanidad. Pero en ninguno de ellos la huella dejada por el ideal revolucionario es tan profunda como en Fichte. En 1793 el joven filósofo publica anónimamente una obra intitulada *Contribuciones para la enmienda de los juicios del público sobre la Revolución francesa*, en la que se impone como tarea defender el esfuerzo revolucionario de la nación gala. Ello le lleva a oponerse en más de un punto al pensamiento político de Kant. Fichte es mucho más optimista que su maestro en lo que se refiere a las posibilidades políticas de la humanidad. Mientras que Kant distinguía entre igualdad de hecho e igualdad de derecho, sin ver en la desigualdad económica nada que fuera susceptible de negar la igualdad jurídica, Fichte sueña ya en la igualdad social pura y simple. Y mientras Kant veía en el Estado un fin en sí y justificaba su necesidad partiendo de la concepción de Hobbes, según la cual el Estado civil es el único medio de poner fin al *bellum omnium contra omnes* del estado natural, Fichte sostiene que el Estado no es más que un medio y que el hombre es el único fin en sí mismo.

Pero al margen de este ajuste de cuentas, siempre respetuoso con su maestro, la importancia de las *Contribuciones* para la génesis del pensamiento fichteano reside en el hecho de que de ellas se desprende ya el tema central y la estructura de la futura teoría de la ciencia. En efecto, la alternativa de la que Fichte partirá en la *Primera introducción a la doctrina de la ciencia*, según la cual no hay más que dos tipos de filosofía en estrecha relación con los dos tipos de hombres que la hacen, los que

10. *Die Bestimmung des Menschen* (*Werke*, vol. II), p. 263. Como ha notado X. Tilliette, *La nouvelle image de l'Idéalisme allemand*, en: «Rev. Philos. de Louvain» 71 (1973) 48, Fichte vuelve a unir de este modo lo que Kant había separado, razón teórica y práctica, saber y moralidad, pero no sin volver del revés el modelo kantiano: el mundo sensible deviene objeto de fe y el suprasensible de ciencia cierta. El idealismo trascendental de Fichte no tendrá necesidad de un realismo empírico, puesto que no disociará la forma y el contenido del conocimiento. La cosa en sí kantiana, fundamento oculto de los fenómenos, límite noumenal del conocimiento, es rechazada y la noción correlativa de intuición intelectual será liberada para otro uso: la aprehensión del yo por sí mismo. Cfr. también J. Cruz Cruz, *Articulación de la «filosofía trascendental» de Fichte*, en: «Anuario filos.», Universidad de Navarra 10 (1977) 245-57. El autor observa también, como antes Tilliette, que Fichte unifica los dos principios que en Kant estaban simplemente yuxtapuestos, el teórico trascendental y el de la libertad. Por ello su pensamiento será a la vez un realismo moral (la conciencia moral ve el mundo como resistencia y material del deber) y un idealismo trascendental (se debe poder deducir la objetividad del sentido activo del sujeto).

aman la libertad y los que prefieren esclavizarse a las cosas, encuentra aquí su primera formulación en el plano de la política. En definitiva, afirma Fichte, no hay más que dos clases de hombres: los que luchan por el triunfo de la libertad y de la verdad y los que, refugiándose en el mecanismo del principio monárquico, huyen de la libertad y se cierran a la conciencia de su voluntad libre y legisladora. La oposición entre estos dos tipos de hombres constituye la trama de la historia. De ella nace la idea generatriz del método dialéctico. La monarquía ha negado el estado de paz originario de los hombres y es tarea de la historia restablecerlo. Surge así una dialéctica del Estado. La tesis es el estado de paz originario; la antítesis el absolutismo monárquico; y la síntesis el nuevo poder nacido de la Revolución francesa[11].

El ejemplo de la Francia revolucionaria abre, pues, el pensamiento de Fichte hacia una nueva dimensión: la problemática histórica y política. En carta a Kant del 20 de septiembre de 1893 Fichte no oculta que su proyecto filosófico concierne también a la política en su totalidad: derecho, moral y economía. El imperativo categórico se expresa ahora en la conciencia de un deber ser que empuja a la transformación de la realidad existente. De ahí se desprende el problema central del pensamiento fichteano, que va a conjugar la reflexión trascendental y el reformismo político: partiendo del intento de construir un sistema político basado en la idea, tan cara a Rousseau, de la voluntad general, Fichte juzga que corresponde a la filosofía dar pruebas de la existencia del otro. Sin la existencia del otro es inútil hablar de derecho y de moralidad; pero la existencia del otro supone también la realidad del mundo y una filosofía que la garantice. Es la problemática que Fichte presenta en sus *Lecciones sobre el destino del sabio:* «Construir una filosofía primera que garantice la existencia de la conciencia como verdad, es decir, su concordancia con un mundo, y de este fundamento deducir la existencia del otro que exija la colaboración de un derecho y de una moral.»[12] Por ambos lados, pues, el pensamiento de Fichte se orienta hacia un idealismo abierto a las exigencias realistas del pensamiento práctico, un idealismo encaminado a mostrar «cómo toda realidad cobra sentido y, por tanto, su existencia integral en los actos de la conciencia»[13].

El punto de arranque del pensamiento fichteano se encuentra formulado de forma ejemplar en un famoso pasaje de su *Primera introducción a la doctrina de la ciencia.* El fundamento de toda experiencia tiene que estar fuera de la experiencia. Pero para elevarse por encima de la experiencia hay que separar lo que en la experiencia permanece unido: la cosa (el objeto) y la conciencia (el sujeto). Así se llega, o bien a una filosofía de la cosa en sí o a una filosofía de la conciencia en sí. En el fondo, pues, sólo dos sistemas son posibles: o el dogmatismo o el idealismo. Según el dogmatismo, las representaciones de la conciencia son producto de una cosa en sí, cuya existencia hay que suponer siempre; según el idealismo, en cambio, son productos de una conciencia en sí, cuya existencia hay también que suponer. En el idealismo la cosa es aquello que es puesto en el yo; en el dogmatismo aquello en lo que el yo mismo es puesto. En el idealismo el yo es independiente de la cosa; en el dogmatismo, la cosa es independiente del yo. La discusión entre ambos sistemas consiste, pues, en saber si hay que sacrificar la independencia del yo a la independencia de la cosa o viceversa. Ninguno de ellos puede refutar al otro, puesto que la discusión versa sobre el primer principio. Cada uno, empero, refuta al otro con tal que se le conceda su propio principio. El problema no se resuelve por vías teóricas puras: es cuestión de opción y de decisión libre. Aquí encuentra su lugar el famoso dicho de Fichte: «Qué clase de filosofía se escoge, depende de qué clase de hombre se es; un sistema filosófico no es, en efecto, un ajuar muerto que podría aceptarse o rechazarse a placer sino que está animado por el espíritu del hombre que lo habita. Un carácter blando por naturaleza o ablandado y torcido por la servidumbre espiritual, por el lujo y la vanidad, no se elevará nunca hasta el idealismo.»[14]

La filosofía se basa, pues, en una elección, en un compromiso total del filósofo. Y para Fichte está claro que todo hombre noble y elevado, que no tome su yo por un trozo de lava, que no tenga el alma de esclavo, escogerá el idealismo. Fichte se consideraba un hombre de este tipo: su elección no ofrece, pues, lugar a dudas. Hay que soltar todo lastre de dependencia de las cosas y reconquistar la plena independencia y espontaneidad del yo. Sólo a partir de esta absoluta espontaneidad y en su seno ocurre la tarea de justificar las representaciones de la conciencia. En definitiva, la inteligencia, el yo, no podrá jamás deducirse de un mundo de puras cosas. En cambio, nuestra conciencia del mundo puede y debe deducirse del yo, de la inteligencia. En consecuencia, no sólo la forma de la experiencia, sino también su contenido, las sensaciones que Kant consideraba como «dadas», deben ser deducidas a partir del yo.

El núcleo del pensamiento de Fichte puede expresarse, según él mismo, en dos palabras: la razón ha de ser absolutamente autónoma. Es sólo para sí, pero para sí no hay otra cosa más que ella misma. Por consi-

11. Cf. A. Philonenko, *Fichte*, l. c., p. 309s.
12. Ibid., p. 311.
13. Ibid., p. 312.
14. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (*Werke*, vol. I), p. 434.

guiente todo lo que ella es ha de estar fundado en ella y ha de explicarse por ella y no por algo que estuviera fuera de ella, a lo cual no podría llegar sin aniquilarse a sí misma. Según Fichte, tal fue el auténtico planteamiento de Kant. Si Kant hubiera creído realmente en una cosa en sí, como algo extraño al pensamiento, para explicar con ella cómo nos son dadas las sensaciones, habría que tener su *Crítica* más por obra del azar que obra de una cabeza. «Partir del sujeto», he aquí para Fichte el pensamiento esencial de Kant. El sujeto ha de ser aquello en que se pone la cosa y no al revés. Todas las posibles determinaciones del objeto hay que ponerlas a cuenta del sujeto.

Fichte se propone, pues, liberar al kantismo de todo lastre de dogmatismo y receptividad, pero no para abolirlo sino para darle pleno cumplimiento. Fichte estaba convencido de que su teoría de la ciencia era la auténtica realización de la filosofía kantiana. Kant proporcionó la crítica de la razón tanto teórica como práctica, pero no elaboró el sistema completo de la razón. Entre los kantianos, Reinhold trató de realizar este sistema, pero escogió mal el punto de partida. El principio supremo de deducción de un sistema no puede ser nunca un hecho, entendido en el sentido del principio de la conciencia de Reinhold. Un *hecho (Tatsache)* es siempre algo para la conciencia. Carece de aquella incondicionalidad que se exige del primer principio. Ahora bien, hay en la conciencia algo más originario que el hecho: la misma conciencia como *acción real (Tathandlung)*.

En efecto, si la razón es teórica, porque es práctica, entonces la esencia de la conciencia no puede agotarse en su carácter teórico. La conciencia se desemboza, en el fondo, como acción, una acción absolutamente primordial que antecede a la misma escisión entre la actitud teórica y la práctica. Reinhold había partido de la conciencia como de un hecho. Fichte piensa en cambio que la filosofía no debe tomar como punto de partida nada incomprendido como hecho, como dado. Todo debe poder ser comprendido y construido. En consecuencia su punto de partida no será un mero hecho, sino lo absoluto de una conciencia, cuya esencia es la acción. El hecho *(Tat)* procede de la acción *(Handlung)*. He aquí para Fichte el único principio absoluto. Según rezan los conocidos versos de Goethe: «En el principio existía la acción.»

El centro de gravedad de la filosofía teórica se ha desplazado a la práctica. Sólo ésta puede proporcionar al pensamiento el punto de partida absoluto que andamos buscando. El conocimiento dice relación a algo que ha de ser conocido. La conciencia teórica desde sí misma es incapaz de trascender esta dualidad. El yo teórico carece de autonomía: su objeto, el no-yo, permanece siempre frente a él como algo extraño. Producirlo por sí mismo, como exige el idealismo, le es imposible, ya que en este caso, al abolir la independencia del no-yo, el yo se aboliría también a sí mismo. Hay que comprender esta situación en lo que tiene de callejón sin salida para dar con la única salida que queda a mano. El yo está muy lejos de agotarse en su carácter teórico: no es sólo un yo conocedor, sino también un yo activo. Pero la acción lleva consigo una relación inversa con el objeto. En la acción el yo demuestra su superioridad sobre el no-yo, metiendo mano en él y sometiéndolo a sus propios fines. En la actitud práctica, las cosas son lo que nosotros *debemos hacer* con ellas. El yo es aquí efectivamente productor. Lo que para el yo teórico era imposible de alcanzar, para el yo práctico está al alcance de la mano: producir por sí mismo el no-yo. Desde este momento la anterior dualidad ha sido suprimida y eliminada y el yo se desemboza como único principio absoluto.

En las obras capitales de los años 1794-95 Fichte vuelve reiteradamente sobre este pensamiento. A su aclaración y afianzamiento dedica además las dos *Introducciones a la doctrina de la ciencia* de 1977. El yo se conoce inmediatamente a sí mismo como yo activo. La inteligencia se ve a sí misma: en esto consiste precisamente el concepto del yo y esta visión constituye su esencia. Esta unión del ser y del ver es algo que no puede decirse de ningún objeto. El ser del objeto no existe para sí sino para otro, es objeto para un sujeto. El yo, en cambio, existe para sí. Ahora bien, si se pretendiera concluir de este «para sí» a un «en sí», como substrato substancial o alma, se caería, en sentido inverso, en el mismo error en que hasta ahora ha caído todo realismo. El alma se convertiría en la cosa operativa que produce el objeto, de modo análogo a cómo la cosa en sí externa produce la representación de la conciencia. El idealismo, si quiere ser consecuente consigo mismo, ha de dar, pues, un paso más: el yo productor no puede entenderse como una cosa, sino como un puro obrar, sin ningún ser que obre tras él.

Esta idea de una función sin sujeto, de una acción sin un ser activo que la produzca, es incomprensible para la conciencia natural. Sin embargo, en ella reside la piedra de toque de la primera filosofía de Fichte. Todo es secundario respecto a la acción: surge únicamente en ella como su producto. Ahí reside precisamente la diferencia de la acción real respecto del hecho y, a la par, la distinción entre la tesis de Fichte y la de Descartes. Ni el «yo pienso», ni el «yo soy» es lo último a lo que lleva la reflexión, sino el «yo actúo». En el bien entendido que el yo no es nada fuera de la acción. En otras palabras, no es un yo real el que produce la acción, sino, al revés, es en la acción real que surge el substrato ilusorio, el yo. Es claro, pues, que aunque Fichte denomina yo al principio abso-

luto no se refiere con ello al yo individual, sino al *yo en sí* o a la *yoidad (Ichheit)*. El auténtico yo es acción real y libre en todos los yos[15].

Las consecuencias revolucionarias de esta concepción saltan a la vista. La vieja distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori* queda radicalmente relativizada. Por un lado, todo es experiencia, incluso el verse a sí misma de la inteligencia; pero, por otro lado, el pensamiento filosófico anticipa toda la experiencia, en la medida en que tiene por tarea sacar a la luz los momentos necesarios de la actividad subjetiva sobre los que aquélla ha sido construida. En este sentido, la teoría de la ciencia deduce *a priori* lo que en la misma percepción ha de acaecer *a posteriori*, es decir necesariamente. De ahí la inflexibilidad de la exigencia fichteana de deducirlo todo a partir del yo. Pero esta exigencia que suena a exagerada, cobra un sentido bastante más plausible, si se cae en la cuenta de que esta pretendida deducción no tiene un sentido formal, sino lógico-trascendental. Deducir en Fichte no quiere decir sacar lo particular de lo universal, sino dar cuenta refleja del contenido empírico de la conciencia inmediata. Así se explica el método aparentemente paradójico de Fichte de volverse al lector o al oyente y de exigirle que lleve a cabo por sí mismo el acto de la autoconciencia. Se cuenta que en una ocasión dijo el filósofo a sus alumnos: «Señores, piensen en la pared.» Y después añadió: «Ahora piensen en quien ha pensado en la pared.» La conciencia inmediata incluye ya en sí misma la totalidad de la experiencia. Todo este contenido se da en ella desde el principio como experiencia. Pero Fichte piensa que es tarea de la filosofía deducirlo *a priori*. Aunque en esta deducción no se trata de sacar del yo algo que no esté ya contenido en él. Es más bien al revés: se trata de mostrar que lo que se encuentra efectivamente en la conciencia tiene en la misma conciencia, pero ahora como conciencia originariamente activa, su verdadero origen.

La cuestión reside sólo en saber cómo se ha de satisfacer esta exigencia. Para ello es necesario explicar dos cosas: 1) ¿cómo se cerciora la conciencia filosófica de su punto de partida, es decir de la conciencia original?; 2) ¿cómo tiene que estar constituido el método de la deducción del contenido determinado de la conciencia inmediata a partir de la conciencia original? El primer interrogante conduce a la *intuición intelectual;* el segundo al *método dialéctico*.

La *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia* distingue a este respecto dos series de acciones paralelas: la del yo que el filósofo observa y la de las observaciones del filósofo. Sólo la primera es originaria; la segunda es refleja. Ahora bien, ¿a cuál de ellas pertenece el acto de autoconciencia con el que comienza la teoría de la ciencia? Como principio de la filosofía este acto es una acción del filósofo. Sólo por este acto el yo se torna originario para sí mismo. Esto no quiere decir que antes no existiera. También para la conciencia natural todo contenido está ya referido a un yo. En la acción del filósofo, no se trata, pues, de un acto voluntario, que pudiera hacerse o dejar de hacerse, sino de un acto necesario. El filósofo no puede decir: «lo hago porque es así», sino: «es así porque lo hago», es decir, porque la conciencia originaria lo hace así en mí. La acción del filósofo es, pues, una acción que se ejercita sobre otra acción, el acto de remontarse a la conciencia activamente originaria. El filósofo cumple conscientemente lo que el yo hace espontáneamente. En su acción de reflexión saca a la luz la acción originaria[16].

Fichte denomina «intuición intelectual» a esta autoaprehensión inmediata de la actividad originaria que se presume en el filósofo. Fichte sabe muy bien que Kant se tomó tan a pecho el rechazo de la intuición intelectual, que la apartó incluso de la unidad de la conciencia. La misma autoconciencia, el «yo pienso» que debe poder acompañar a todas nuestras representaciones, es pensamiento y no intuición. Fichte, en cambio, entiende la intuición intelectual rechazada por Kant, como la generalización indebida del conocimiento de cosas en sí. Pero, una vez que se está suficientemente a cubierto del sentido prohibido de la intuición intelecutal, somos libres de aplicar este concepto a la conciencia humana inmediata del yo activo y originario. Si Kant no se atrevió a dar este paso es porque, al separar desde el comienzo el yo teórico del práctico, se vio obligado a encerrar al segundo dentro de las limitaciones impuestas por el primero. Y así Kant reconoce que conocemos la libertad por la conciencia del imperativo categórico, pero no sabe qué nombre dar a esta conciencia de la que todo depende. Ahora bien, es claro que la conciencia del imperativo categórico, en la medida en que es inmediata y no sensible, sólo puede ser designada como una intuición intelectual. Tiene que haber, pues, una autointuición del entendimiento, ya que sin ella es imposible cualquier conciencia del yo. Y esta intuición ha de poder darse en toda conciencia, ya que según Kant el «yo pienso» ha de poder acompañar a todas nuestras representaciones. Ahora bien, en el nuevo planteamiento de Fichte el «yo pienso» es primordialmente un «yo actúo». El yo libre que engendra la moralidad es el mismo que fundamenta el conocimiento. La intuición intelectual fichteana coincide, pues, en el fondo con la conciencia de la libertad. No es la intuición de

15. Hemos seguido en este punto la exposición de N. Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*, I: *Fichte, Schelling y los Románticos*, Buenos Aires 1960, p. 74ss. Véase también la breve, pero enjundiosa presentación del pensamiento fichteano en R. Valls Plana, *La dialéctica. Un debate histórico*, Barcelona 1981, pp. 69-74.

16. Cf. N. Hartmann, o.c., p. 80s.

un *ser* sino la de un *acto*. Se trata en ella, en definitiva, de alcanzar el yo como espontaneidad pura, como acción originaria, como libertad creadora.

La autoconciencia del yo activo es intuición y no conocimiento. Mediante ella no se origina una conciencia propiamente dicha, ya que es propio de la conciencia la referencia a un objeto. Por consiguiente, a aquel primer acto hay que añadir un segundo acto, sin el cual el primero no podría consumarse. A la posición del yo hay que contraponer la posición del no-yo. El yo no se puede captar actuando, sin un objeto al que se encamine la acción. Ahora bien, es claro que la posición del no-yo significa la antítesis frente a la tesis del yo. Estamos, pues, ante un procedimiento dialéctico que parece radicar en la misma naturaleza de la cosa: la tesis exige una antítesis que la contradice como tesis. No es éste el momento de mostrar cómo se las arregla Fichte para superar esta contradicción y alcanzar el punto de vista superior de la síntesis. Basta por ahora que nos demos cuenta de que la dialéctica, que andando el tiempo hubo de convertirse en Hegel en método universal de la filosofía, empieza ya a gestarse en Fichte.

Su origen histórico se encuentra en las antinomias kantianas. Kant pensó que la razón, en su afán de adentrarse en las regiones desconocidas de lo trascendente, se enreda en contradicciones inevitables. A la tesis se opone la antítesis. En la *Crítica de la razón pura* las antinomias carecen de solución racional. Tesis y antítesis se anulan mutuamente. En cambio, en la *Crítica de la razón práctica* la antinomia de causalidad y libertad encuentra su solución en la conciencia del deber. Uno sabe que puede hacer algo, porque sabe que debe hacerlo. Ahora bien, la libertad es el quicio del pensamiento de Fichte. Si la razón es dialéctica en su problema fundamental, hay que pensar que lo será también en todo lo demás. En definitiva, detrás de la antinomia de causalidad y libertad se encuentra la de la razón teórica y práctica y detrás de ésta, la del no-yo y del yo. Fichte eleva a conciencia filosófica esta estructura antinómica de la razón y encuentra en ella el medio de alcanzar la unidad del sistema. «Y este medio resulta fecundo, convirtiéndose por obra suya en el riguroso método del imponente edificio de la *Teoría de la ciencia*.»[17]

En resumen, Fichte ha transformado el problema kantiano de la posibilidad de la experiencia en el problema del fundamento de toda experiencia. De este modo, ha rematado la revolución copernicana: Kant había mostrado que el fundamento del saber residía en el «yo pienso» como posibilidad de la experiencia; Fichte muestra que el «yo pienso» que funda la experiencia en su totalidad emerge del seno de un «yo

17. Ibid., p. 86.

actúo», es el saber de sí de una conciencia en tensión hacia el deber ser de la ley moral. La razón no puede ser teórica sino porque es práctica y el «en-sí» del saber es la libertad. En este sentido, el idealismo de Fichte es indistintamente un real-idealismo o un ideal-realismo. Lo que Fichte pretende llevar a cabo en su teoría de la ciencia es, según una formulación característica, «una historia pragmática del espíritu humano»[18].

3. Razón teórica: dialéctica del yo

En el despliegue de su pensamiento, Fichte distingue como Kant la problemática teórica de la práctica. La primera se concreta en la archifamosa dialéctica del yo que Fichte ha desarrollado en su principal obra teórica, los *Fundamentos de toda doctrina de la ciencia* de 1794. Fichte, como ya sabemos, pretende encontrar en el yo el principio supremo de todo saber. Este principio ha de ser absolutamente primero, de donde se sigue que no puede ser demostrado, ni mucho menos derivado de otro principio. No queda sino deducirlo por el camino de la reflexión como aquel acto puro que está en la base de toda conciencia. Sea, en efecto, la proposición $A = A$, que todos reconocen como absolutamente cierta e indudable. Si nos atenemos a su forma, la proposición no afirma la existencia de A. Sólo expresa una relación necesaria entre el sujeto y el predicado. Su sentido es, pues, éste: si A es, A es. Si A es puesto como sujeto, es puesto también como predicado. Esta relación necesaria entre el sujeto y el predicado es, por de pronto, una incógnita X. Surge, pues, la pregunta: ¿Cuál puede ser el fundamento de X? Y Fichte responde sin vacilar: el yo. La relación necesaria que se expresa en la forma de la proposición es puesta en el yo, por ser el yo quien juzga de ella según aquella misma relación, como según una ley. En la medida en que se pone la relación, A es puesto en el yo y por el yo. Por lo que la proposición anterior debe expresarse así: Si A es puesto en yo, A es. En el yo hay, pues, algo que es siempre igual a sí mismo y que es por ello el fundamento de nuestra incógnita. De donde se sigue que el principio $A = A$ implica necesariamente este otro principio: yo = yo, yo soy yo. Entre ambas proposiciones existe, sin embargo, una diferencia fundamental. Mientras que la proposición $A = A$ era condicionada según el contenido, la proposición yo = yo es absoluta e incondicionada en todos

18. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (Werke*, vol. I), p. 222. Cf. también la declaración de *Ueber den Begriff der Wissenschatslehre (Werke*, vol. I), p. 77: «Nosotros (autor y lector de la *Doctrina de la ciencia)* no somos los legisladores del espíritu humano, sino sus historiógrafos, no precisamente en calidad de periodistas, sino de historiadores pragmáticos.» Desarrolla bien este tema A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París 1966, p. 314s.

los sentidos, puesto que su contenido viene dado por el mismo hecho de la conciencia. En la conciencia el yo es puesto absolutamente con el predicado de existente idéntico al sujeto. En definitiva, pues, aquella proposición remite a esta otra: yo soy. De este modo, mediante un proceso deductivo, no siempre perfecto ni convincente, Fichte ha pasado de la lógica formal a la trascendental, del principio de identidad a la fórmula de la autoconciencia.

El sentido del intento es claro. Fichte pretende mostrar que la autoposición del yo es el principio explicativo de todos los hechos de la conciencia empírica. Antes de poner algo en el yo, el yo mismo ha de ser ya puesto. No se puede afirmar nada sino sobre la base de la previa afirmación del yo. Aunque Fichte ha partido de la lógica tradicional para llegar a su nueva teoría de la ciencia, es claro que la relación profunda entre ambas disciplinas es la inversa: la teoría de la ciencia es el fundamento de la lógica y no al revés. El principio de identidad es válido en la medida en que está garantizado por la identidad del yo consigo mismo.

El primer principio de la teoría de la ciencia es, pues, el yo como autoposición absoluta. He aquí la tesis: «el yo se pone a sí mismo y es en fuerza de este autoponerse.» Cómo hay que entender esta autoposición, lo explica Fichte del modo siguiente: «El ponerse del yo por sí mismo es la pura actividad del mismo, y al contrario: el yo es y pone su ser en fuerza de su puro ser. Él es, a la vez, el agente y el producto de su acción; lo que es activo y lo que es producido por la actividad; acción y hecho son una misma cosa. Por eso el "yo soy" es expresión de un acto, del solo acto posible.»[19] Así define el yo: «Aquello cuyo ser consiste sólo en ponerse a sí mismo como existente, es el yo como sujeto absoluto.»[20]

Ahora bien, en este primer momento, dado que no existe nada fuera del yo, el yo se pone a sí mismo sin límites. De donde se sigue que el yo al ponerse, pone en sí mismo toda realidad. «El yo pone absolutamente, sin ningún otro fundamento, la absoluta totalidad de la realidad como una magnitud fuera de la cual, justamente en fuerza de este ponerse, ninguna mayor es posible; y este máximo absoluto de realidad el yo lo pone en sí mismo. Todo lo que es puesto en el yo es realidad y toda realidad existente es puesta en el yo.»[21] A este momento de la posición o tesis: *yo = yo,* vincula Fichte el principio de ***identidad*** y la categoría de ***realidad.***

En el primer momento de la dialéctica el yo se ha puesto absolutamente como yo. Pero un yo sin no-yo es tan impensable como la mano

19. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, p. 96.
20. Ibid., p. 97.
21. Ibid., p. 137.

derecha sin la izquierda. A la posición del yo sigue necesariamente, como segundo principio, su oposición al no-yo. De ahí la antítesis: «al yo es opuesto absolutamente un no-yo»[22]. Este segundo principio se deduce, de modo similar al primero, partiendo de la forma lógica del principio de negación o de no-contradicción. Sea, por tanto, la proposición: no-A no es = *A*. Por ella juzgamos absolutamente que lo que se opone a una cosa cualquiera, *A*, no es esta cosa. Este principio negativo se deriva con absoluta certeza del principio de identidad: $A = A$. En efecto, supuesto que *A* (lo que es puesto absolutamente) es igual a *A* (aquello sobre lo que se refleja), «a este *A*, como objeto de la reflexión, es opuesto con un acto absoluto no-*A*, sobre el cual se pronuncia el juicio, que se opone al *A* puesto absolutamente, ya que el primer *A* es igual al último»[23]. Ahora bien, ambos juicios son puestos en el yo y por el yo. Por consiguiente, concluye Fichte, con la misma evidencia con la que entre los actos de la conciencia empírica se presenta el reconocimiento incondicionado de la absoluta certeza de la proposición: no-*A* no es = *A*, con la misma evidencia se presenta también entre los actos del yo un acto de oposición al no-yo. «No hay nada puesto originaria y absolutamente excepto el yo: por eso no puede darse una oposición absoluta, si no es poniendo algo opuesto al yo; pero esto que es opuesto al yo es el no-yo.»[24] Según esto el segundo principio de la dialéctica del yo reza así: ***no-yo no es = yo.***

Hay que tener en cuenta que la condición de posibilidad de esta oposición del yo y no-yo es la unidad de la conciencia o la identidad del yo. Si la conciencia del primer acto (la posición del yo) no estuviese enlazada con la del segundo (la posición del no-yo como opuesto al yo), este segundo poner no sería un oponer, sino un poner sin más. Es, pues, en la misma conciencia que se dan el poner y el oponer y es en razón de esta identidad que el yo, al ponerse, pone a la vez al no-yo. La conciencia que acompaña al acto de ponerse el yo como yo lleva consigo la conciencia de su oposición al no-yo. Al reconocerse como yo, el yo conoce también que el no-yo no es el yo. Por ello no puede ponerse como yo sin oponerse al no-yo. A este segundo momento de la dialéctica, el de la oposición o antítesis, vincula Fichte el principio de ***no-contradicción*** y la categoría de ***negación.***

Hasta ahora el yo se ha puesto y se ha opuesto absolutamente al no-yo. Después de la tesis y de la antítesis queda como tercer momento la síntesis. Pero ¿por qué la síntesis? Porque sin ella la oposición absoluta

22. Ibid., p. 104.
23. Ibid., p. 103.
24. Ibid., p. 104.

del no-yo destruiría al yo. En su oposición yo y no-yo se niegan mutuamente. Poner el no-yo significa tanto como suprimir el yo y viceversa. Hay que buscar, pues, un principio de conciliación entre ambos opuestos y éste se encuentra en su mutua limitación. En vez de destruirse completamente el uno al otro, yo y no-yo se limitan, es decir, cada uno suprime una parte de la realidad del otro. Esta limitación es posible porque «tanto el yo como el no-yo son producidos por actos originarios del yo y la misma conciencia es un producto del acto originario del yo por el que se pone a sí mismo»[25]. De ahí el tercer principio: «yo opongo en el yo al yo divisible un no-yo divisible», en el sentido de que el yo en cuanto limitado por el no-yo se constituye no ya como yo puro, sino como yo empírico. A este tercer momento vincula Fichte el principio de *razón suficiente* y la categoría de *limitación*. Así es como Fichte va deduciendo por el proceso dialéctico las categorías kantianas: la de causa, de la determinación mutua de yo y no-yo; la de substancia, de la permanencia de toda realidad en el yo, etcétera.

Fichte se ufanaba de haber deducido de este modo el yo puro, el yo empírico (el hombre individual) y el no-yo (el mundo o naturaleza), como opuesto al yo empírico, pero no al yo puro, en el cual y por el cual es puesto. Los tres momentos de la dialéctica del yo contienen además, como ya hemos subrayado, los tres grandes principios de identidad, de negación o no contradicción y de razón suficiente y el elenco completo de las categorías, que Fichte cree haber deducido rigurosamente, mientras que Kant se habría limitado a enumerarlas. No hay duda de que la doctrina de la ciencia constituye en su estructura formal un modelo de pensamiento lógico-matemático que se inscribe en la tradición de Spinoza y Leibniz y ofrece puntos de contacto con los *Elementos* de Euclides, la geometría analítica de Descartes y la axiomática de Hilbert[26]. Pero el gran problema de esta obra no es tanto su estructura cuanto su contenido. A este respecto la dialéctica fichteana está muy lejos de ser convincente. No es extraño que fuera objeto desde el primer momento de malentendidos y reservas. Los enemigos del filósofo la presentaban como un solipsismo trascendental. Sus amigos, Goethe, Schiller y G. de Humbold hacían chistes a costa de Su Majestad otomana, el «Gran yo». En las reuniones elegantes, M. de Staël comparaba la autoposición del yo por encima de toda experiencia al conocido cuento del hombre que cayó en un pantano: se cogió por la coleta y se lanzó a la otra orilla[27]. En

25. Ibid., p. 107.

26. Cf. X. Tilliette, *Bulletin de l'Idéalisme allemand*, I: *Études Fichtéennes* en: «Archives de Philos.» 30 (1967) 119. El P. Tilliette comenta la tesis de J. Widmann, *Analyse der formalen Struktur des transzendentalen Wissens in J.G. Fichtes 2. Darstellung der «Wissenschaftslehre» aus dem Jahre 1804*, Munich 1961.

27. Cf. *Fichte im Gespräch*, III, p. 244.

Berlín, al ser propuesto y rechazado Fichte como miembro de la Academia de Ciencias, corrió el dicho de que los señores académicos tenían miedo de su yo, mientras que de su no-yo, parecido a una sombra, no tenían el menor cuidado[28]. Todavía hoy «el yo absoluto es el tormento de los intérpretes de Fichte»[29]. Si todo lo que es, sólo es en tanto que está en el yo y fuera del yo no hay nada, ¿por qué Fichte no empieza y acaba su doctrina de la ciencia con el primer principio? ¿Por qué y cómo se pasa del yo al no-yo? «El proceso dialéctico se entorpece incluso antes de desarrollarse. En efecto, si el yo incondicionado es absolutamente todo, no se ve de dónde puede surgir el no-yo; y si éste está sacado de la experiencia, o este rodeo es ilegítimo o la ambición especulativa queda rotundamente destruida.»[30] Para todas estas preguntas la consideración teórica carece de respuesta. Su solución queda reservada, como veremos, al punto de vista práctico.

En cualquier caso, Fichte no se ha quedado en el yo absoluto, sino que ha pasado de aquél al yo y al no-yo finitos que se limitan mutuamente. En este sentido, el tercer principio de la dialéctica del yo constituye el quicio del sistema. De él se originan estas dos nuevas proposiciones: 1) el yo pone el no-yo como limitado por el yo; 2) el yo se pone a sí mismo como limitado por el no-yo. La primera proposición lleva a la filosofía práctica; la segunda a la teorética. En otras palabras, la superación del no-yo por el yo constituye la acción moral. La limitación del yo por el no-yo constituye el conocimiento.

Si nos detenemos en el problema del conocimiento, surge la pregunta: ¿cómo es posible la limitación del yo por el no-yo? Si el no-yo tiene lugar en fuerza de la posición del yo, entonces la actividad del no-yo es a la postre autoactividad del yo. La determinación del yo por el no-yo es autodeterminación; su sentirse afectado por el no-yo autoafección. La cuestión lo es todo menos baladí: para el idealismo se trata de una cuestión de vida o muerte. El problema que hay que resolver es el gran enigma del contenido material del conocimiento. La conciencia cognoscente es receptiva frente a su objeto. En este sentido, el realismo, la convicción de que las cosas existen independientemente del conocimiento es algo mucho más serio que una tesis filosófica: es el punto de vista natural de la conciencia. ¿Qué hacer pues? Conceder que el contenido material del conocimiento hinca sus raíces en el ser en sí de las cosas, es tanto como dar al traste con la tesis idealista. Pero si uno se aferra a esta tesis y se

28. Cf. ibid., p. 338.

29. A. Philonenko, *J.G. Fichte*, l. c., p. 77.

30. X. Tilliette, *Bulletin de l'Idéalisme allemand*, II: *Études Fichtéennes*, en: «Archives de Philos.», 30 (1967) 602.

mantiene el principio básico del idealismo, según el cual la materia y la forma del conocimiento dependen de la actividad del sujeto, entonces hay que explicar por qué éste considera inevitablemente a los objetos como dados y existentes en sí.

Fichte sólo tiene una carta en la mano y la juega sin miedo. El no-yo *no puede ser* el fundamento real de la afección del yo, pero *tiene que ser representado* como siendo este fundamento. En otras palabras, el objeto que produce la afección no puede ser una cosa en sí, sino sólo una representación necesaria del yo. La impresión de alteridad que provoca el mundo externo proviene del hecho de que el yo que produce el contenido material del conocimiento lo hace necesaria y espontáneamente. El yo desconoce su actividad productora, se olvida de sí mismo en sus productos y es por esto que éstos adquieren para él el carácter de cosas externas. Esta actividad productora del yo se denomina imaginación productiva o creadora. La imaginación productiva es fundamento del conocimiento, pero no es ninguna facultad de conocimiento, sino una actividad ciega, es decir, inconsciente o irrefleja que escapa al sujeto que la realiza. Así resuelve Fichte el molesto problema del contenido del conocimiento, en cuanto *dado* en la conciencia, sin cancelar la tesis idealista. La teoría de la imaginación productiva es a todas luces un *tour de force,* pero no por ello deja de ser una de las piezas maestras del sistema. Gracias a ella Fichte ha logrado «la imagen del mundo más unitaria y consecuentemente idealista que conozca la historia de la filosofía»[31].

En efecto, en esta explicación idealista de la génesis del conocimiento hay lugar para el realismo espontáneo de la conciencia natural. No olvidemos que, aunque puesto por el yo, el no-yo le limita. Al nivel de la conciencia empírica las cosas ofrecen de hecho resistencia al espíritu. Hay un choque *(Antoss)* del no-yo sobre el yo. Y así Fichte no duda en subrayar la inevitabilidad de la afirmación de la cosa en sí, aunque no en el sentido de una realidad independiente del sujeto. «El espíritu finito ha de poseer necesariamente fuera de sí algo absoluto (algo en sí), pero ha de reconocer por otro lado que este ser sólo es para él (que es un noúmeno necesario). He aquí el círculo que el espíritu puede extender hasta el infinito, pero sin salir nunca de él.»[32] Por ello Fichte denomina indistintamente su pensamiento real-idealismo o ideal-realismo. Realismo e idealismo se contraponen normalmente como tesis y antítesis, pero en la verdadera filosofía no puede tratarse tanto de contraponerlos cuanto de reconciliarlos. Y así Fichte esboza una especie de dialéctica de los sistemas con la que cree poder dar cuenta de todas las posiciones filosóficas posibles. La tesis conduce al realismo, a la afirmación de la preeminencia del no-yo sobre el yo y a la categoría de causalidad. La antítesis conduce al idealismo, a la afirmación de la preeminencia del yo sobre el no-yo y a la categoría de substancialidad. Pero, puesto que en todo error hay una parte de verdad, hay que operar una síntesis entre ambas posiciones parciales y llegar a un realismo idealista o a un idealismo realista que incluya a la vez la actividad infinita del yo y su limitación por el no-yo.

31. N. Hartmann, o.c., p. 94.

32. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, p. 281. Partiendo de esa inevitable inserción del no-yo o del objeto externo, producido originariamente por la imaginación creadora, en la doctrina de la ciencia. R. Lauth, *Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre,* Hamburgo 1984, reivindica frente a la opinión común y las declaraciones del propio filósofo la existencia en Fichte de una filosofía de la naturaleza. Se trata, con todo, de una doctrina trascendental (y por ende general, no especial de la naturaleza, muy distinta de las especulaciones de Schelling y Hegel), que establece las condiciones de posibilidad y las formas básicas de organización de la naturaleza, es decir, un sistema natural *a priori*, según los principios de la doctrina de la ciencia.

En el fondo, realidad e idealidad son una misma cosa y sólo son distintas por el modo diferente de considerarlas. Y así Fichte no duda en calificar de realista a la doctrina de la ciencia. Lo que rechaza siempre es el término «trascendente», ya que todo lo que la doctrina de la ciencia muestra lo encontramos en nosotros mismos. El término «trascendente» es, pues, la piedra de toque para distinguir el realismo clásico del real-idealismo de Fichte. El realismo clásico es trascendente precisamente porque no acierta a comprender lo que el idealismo crítico de Fichte cree haber comprendido, a saber, que «el yo puede desarrollar exclusivamente de sí mismo todo lo que en él puede presentarse sin salir nunca de sí ni romper su círculo»[33].

A partir de ahí Fichte está en condiciones de emprender su última tarea especulativa: la deducción de los grados del conocimiento teórico. El filósofo la lleva a cabo en el *Compendio* de 1795. Invirtiendo el camino anterior, Fichte parte ahora de la imaginación productiva como fundamento del conocimiento y muestra cómo la reflexión se apodera poco a poco de ella hasta penetrarla conscientemente. Ya hemos visto que al nivel de la conciencia empírica el no-yo actúa sobre el yo. Sobre la base de este choque o empujón Fichte va a mostrarnos cómo el yo comprometido en la experiencia, que el filósofo observa en una línea afín a la de la *Fenomenología* de Hegel, se eleva a la conciencia del mundo y de sí mismo. El camino a recorrer por la conciencia comprende cinco momentos. Los tres primeros: sensación, intuición sensible y entendimiento corresponden a la construcción del mundo. Los dos últimos: juicio y razón a la construcción de sí.

La reflexión sobre sí mismo que subyace a esta historia de la conciencia parte del concepto del yo. Lo que él es por sí ha de llegar a serlo tam-

33. Ibid., p. 289. Cf. T. Urdánoz, *Historia de la filosofía*, IV: *Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo*, p. 170s.

bién para sí. Ahora bien, para que los objetos lleguen a ser objetos para el yo, es preciso que éste deje de perderse en su actividad productiva y se encorve por la reflexión sobre sí mismo. En este preciso momento lo que era producto de la actividad del yo empieza a oponérsele. El yo lo «siente» frente a sí como un objeto dado. Este primer grado de conocimiento constituye la *sensación*. Por la sensación el yo experimenta por vez primera la conciencia de su limitación. Pero, en la medida en que la sensación no es conocida todavía como autolimitación del yo, toma necesariamente la forma de un no-yo. Es el momento de la *intuición sensible*, es decir, de la conciencia inmediata de un objeto externo.

Pero la reflexión continúa. Al reflexionar sobre la intuición sensible, el yo la distingue de su objeto. Este último es concebido como lo determinante y el yo mismo como lo determinado. De esta antítesis surge la conciencia natural, en la que el yo se comprende a sí mismo como miembro de un mundo real exterior. Este grado de conocimiento pertenece a la distinción básica entre la cosa y su representación *(Bild)*. Ahora bien, si reparamos en el hecho de que es el yo quien ha producido originariamente el no-yo, nos daremos cuenta de que el yo ha reproducido su propio producto. Ahí reside lo peculiar de la representación: ella es reproducción de lo ya producido. El gran problema del conocimiento, el acuerdo entre la representación y su objeto, es resuelto antes de ser puesto. La representación no puede menos de corresponder a su objeto, puesto que ambos se originan de la actividad del yo, distinguiéndose sólo por la reflexión.

Si la imaginación es el fundamento real de la sensación, la intuición sensible y la representación, no lo es menos de aquellas formas en que se mueve la representación: las formas de espacio y tiempo y las categorías del *entendimiento (Verstand)*. Nada hay en el entendimiento que antes no estuviera en la imaginación. En este sentido, no es el entendimiento, sino la imaginación quien prescribe sus leyes a la naturaleza. El entendimiento puede aplicar tranquilamente sus categorías al objeto sin necesidad de cuestionarse su validez. La objeción de Hume, según la cual las categorías de causa y de substancia son meros engendros de la imaginación, resbala ante el supuesto de Fichte. Si el objeto fuera una cosa en sí y la representación su copia subjetiva, Hume tendría razón. Pero si el objeto es producto del yo y la representación reproducción de este producto, entonces las categorías son válidas no sólo para la representación sino también para el objeto. En esto consiste precisamente su objetividad.

El proceso sigue adelante. Al reflexionar sobre la representación, el yo la fija en el concepto. Con ello se aleja del hecho de que los objetos

sean dados —el concepto, en efecto, como concepto de lo general implica la capacidad de abstracción— y los convierte en pensados, logrando por vez primera libertad frente a ellos. Esta libertad se comprueba en el *juicio* por el que el yo se muestra superior a los objetos en la medida en que los enlaza o los separa, los afirma o los niega. Ahora bien, si el yo puede abstraer objetos universales a partir de los particulares, nada impide que pueda hacer abstracción de todos los objetos en general. A ese poder de abstracción absoluta Fichte lo denomina *razón (Vernunft)*. Ahora bien, en el momento en que la razón hace abstracción de todos los objetos en general, es decir, de la entera esfera del no-yo, queda sólo el yo. La reflexión recae finalmente sobre el sujeto. El yo se dirige a sí mismo, descubre detrás de toda objetividad su propia esencia y alcanza así la autoconciencia. Elevada a razón, la conciencia se halla, pues, al mismo nivel que el filósofo que la observaba[34]. Su historia ha terminado y con ella la filosofía teórica. En el preciso momento en que este yo, que se sabe finito, se pregunta por su destino, se abre ante él un horizonte nuevo: el de la filosofía práctica.

4. Razón práctica: la acción moral

En el pensamiento de Fichte corresponde a la filosofía práctica una importancia sin precedentes: más que el coronamiento es el fundamento de su visión del mundo. Sin ella la filosofía teórica sería no tanto un torso inacabado, cuanto un cuerpo sin alma. La filosofía teórica, en efecto, constituye un sistema redondo, que incluso podría tener validez por sí mismo, pero es incapaz de dar razón de su más importante supuesto: la necesidad que tiene el yo de autolimitarse mediante la posición del no-yo. La filosofía teórica mostró cómo es posible esta autolimitación. Pero no pudo mostrar por qué ocurre. Ahora bien, lo que no se explica desde la instancia teórica, acaso pueda ser explicado desde la práctica. En definitiva, es el mismo yo absoluto el que se divide en teórico y en práctico. En el primer caso el yo se pone como determinado por el no-yo; en el segundo como determinando al no-yo. Lo que no está contenido en la primera posición tendrá que estarlo en la segunda, ya que no existe una tercera. Si, partiendo de la segunda posición del yo, se pudiera explicar la posición del no-yo, entonces el yo práctico se antepondría al teórico y el primado de la razón práctica, heredado de Kant, adquiriría un significado nuevo y más amplio, puesto que encontraría su aplicación no sólo en el ámbito de la moralidad, sino incluso en el del conocimiento.

34. Cf. N. Hartmann, o.c., p. 95ss.

¿Es posible *a priori* esta solución del problema? Fichte piensa que sí. Nada puede impedir que el yo, por determinante que sea, se oponga un no-yo y se convierta así en determinado. Lo único que hay que explicar es el porqué de esta posición del no-yo. ¿Por qué la actividad del yo absoluto no se despliega en línea recta, antes al contrario, replegándose sobre sí misma, se autolimita mediante la posición del no-yo? ¿Por qué el obstáculo del mundo empírico, forjado por la imaginación creadora? En una palabra, ¿por qué el yo, en el fondo práctico, se torna teórico?

Si el comportamiento práctico del yo consistiera sencillamente en su actividad pura, desplegada sin resistencia hasta el infinito, entonces el yo práctico coincidiría con el yo absoluto. Entonces no habría que explicar la autolimitación del yo, puesto que no habría lugar para esta autolimitación, ni por ende para el yo teórico. Pero no es éste el caso. El comportamiento práctico no es pura actividad ilimitada sino una actividad que se ejerce sobre algo. En el ámbito de la praxis moral el yo se despliega venciendo una resistencia, superando un obstáculo. Ahora bien, sólo se puede superar un obstáculo, donde hay algo que se opone a la actividad del yo, en una palabra, donde existe un objeto que pueda ser superado. Ahora bien, el objeto surge para el yo teórico al ponerse como determinado por el no-yo. Por consiguiente, el yo absoluto tiene que ser teórico para poder ser práctico o mejor, porque es práctico tiene que hacerse teórico, tiene que oponerse un mundo, para poder encontrar en él la resistencia que le permite ejercer su actividad.

El mundo no es, pues, tanto el medio, cuanto la condición de posibilidad de la acción. Es la cantera del esfuerzo infinito del yo finito por igualar al yo absoluto. Lo infinito no es aquí propiedad de la actividad, sino su meta, su ideal. Lo infinito no existe sino en la forma de un *deber ser* eternamente incumplido. El yo absoluto es infinito en el sentido de que su actividad carece de límites. El yo teórico es tan finito como el objeto que lo limita. Pero el yo práctico *debe ser* infinito, así como lo es su objeto ideal. Objeto de un deber ser infinito sólo puede serlo la realización de un ideal infinito y ésta sólo puede adoptar la forma de la superación de una realidad finita. Esta realización tiene que ser superable, es decir, no puede ser una realidad en sí, sino una realidad puesta por el yo. Esto es precisamente lo que ha demostrado la filosofía teórica[35].

Fichte ha atado vigorosamente todos los cabos sueltos. Las aporías, aparentemente insolubles de la razón teórica, tienen fácil solución desde la razón práctica. El no-yo, el compañero inevitable del yo práctico condicionante y del yo teórico condicionado, queda justificado en la rela-

35. Cf. ibid., p. 100ss.

ción del objeto ideal infinito y del real finito. El porqué de la existencia del mundo es, en definitiva, una razón de orden moral. Hay que concebir el mundo de las cosas como una producción del yo absoluto, encaminada a un fin práctico: a hacer posible la moralidad del ser racional. El mundo deviene escenario de la acción moral, material sensibilizado del deber, campo de ejercicio en el que el yo se prueba y acrisola.

Recordemos, en efecto, que en el tercer momento de la dialéctica del yo el yo y el no-yo se limitaban mutuamente. Pues bien, la acción moral es el esfuerzo infinito *(Streben)* por vencer este límite, la superación del no-yo por el yo. Aquello a lo que tiende este esfuerzo es la conquista de la libertad y de la independencia absoluta del yo. La acción moral constituye un proceso de liberación de la dependencia en que estamos respecto de la naturaleza, sin que lleguemos nunca a alcanzar del todo la independencia buscada. Por ello, este proceso, como sucedía en Kant con la consecución de la santidad, ha de desplegarse al infinito: no se trata tanto de alcanzar la meta —cosa que significaría la supresión de la moralidad— cuanto de acercarse indefinidamente a ella. Según una fórmula característica de Fichte: «Cada uno debe llegar a ser Dios hasta donde le sea posible.» En último término la acción moral tiende a convertir el límite en actividad, lo dado en libertad, la naturaleza en espíritu, el no-yo en yo.

Fichte dedicó a la moral una obra primeriza, el *Sistema de la doctrina moral* en 1798. En ella se define la moralidad como reconquista del yo íntegro, como impulso hacia la libertad desde la libertad. La acción de la libertad no tiene otro fin que la misma libertad. La libertad no es un estado, sino una tarea. Ser libre es el destino más interior del hombre. El contenido de la ley moral sólo puede consistir en la realización de este destino: llegar a ser verdaderamente libre. Esto, a su vez, sólo es posible, si la acción se cumple renunciando a todos los fines exteriores en favor del fin del propio yo. Ahora bien, no se llega a ser libre, sino ejercitando la libertad. La acción, la actividad, se convierte así en el valor ético fundamental. El mal radical no es otra cosa que la suspensión de la actividad, la inercia, la pereza. De ahí esta otra formulación tan característica de Fichte: «Hacer, hacer que para esto existimos.» De este modo el yo, actuando, se autorrealiza, cumple con su definición. De ahí resulta finalmente que los deberes morales son siempre individuales. Cuál sea en cada caso mi deber, no se determina por leyes universales, sino por la conciencia, a la que Fichte define como «la percepción inmediata de nuestro determinado deber»[36]. Para que la acción sea buena,

36. *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (*Werke*, v. II), p. 173.

basta cumplir con esta condición: «Obra siempre en conformidad con la conciencia de tu deber, o bien, obra según tu conciencia. Tal es la condición formal de la moralidad de nuestras acciones.»[37]

Parece como si Fichte hubiera construido una ética puramente interior, sin ninguna consideración al mundo de la sensibilidad y a las relaciones con los otros, pero no es así. Todo cuanto se requiere para la actividad, se exige también moralmente. Ahora bien, para la acción libre se requiere el desarrollo del cuerpo y de la comunidad humana. Fichte no suscribe el rigorismo ético de Kant con su dualismo de sensibilidad y razón. El cuerpo es instrumento de la razón y por ende de la moralidad. He aquí una fórmula bien expresiva: «Comed y bebed a gloria de Dios. Si esta moral os parece demasiado dura y austera, peor para vosotros; no hay otra.»[38] Por otra parte la conciencia moral es tando individual como supraindividual, ya que el impulso del otro hacia la libertad es para ella ley en la misma medida en que lo es el suyo propio. Si alguien dijera: quiero conservarme yo solo puro e inmaculado, quiero cuidar sólo de mí y de mi moralidad: ¡qué me importan los otros!, contradiría la conciencia moral. La verdadera moralidad apunta siempre hacia los otros. De lo contrario sería fariseísmo y no moralidad. El individuo forma parte de una comunidad ética, en la que la libertad se realiza en la reciprocidad de sus acciones. A esta comunidad de hombres libres, que se ayudan mutuamente en la realización de su yo libre e insobornable, denomina Fichte Iglesia. La Iglesia es una comunidad interna de convicciones que se sitúa junto al Estado, que es una comunidad externa de derechos. Pero Fichte habla además de la comunidad de los doctos, cuya misión es fomentar la educación y el progreso moral de la humanidad. Es éste un tema muy querido del filósofo, que dará lugar a sus diversos escritos *Sobre la misión del docto*. Aquí encuentra también su lugar la conciencia que Fichte tenía del filósofo como maestro de la verdad y educador de la humanidad.

En obras posteriores, a medida que su pensamiento profundiza en el gran tema, entonces inédito de la interpersonalidad, Fichte acentuará todavía más el aspecto comunitario de su doctrina moral. El concepto del hombre no es nunca el concepto de un individuo, sino de una especie. Un hombre solo es inconcebible, ya que el hombre sólo deviene hombre entre los hombres. Yo sólo soy yo frente a un tú; sólo soy un individuo real como miembro de un reino de seres racionales. De ahí se sigue que la realización de la libertad, a la que tiende el acto moral, no puede ser meramente la realización de mi libertad. Yo sólo soy libre en la medida

37. Ibid., p. 156.
38. Ibid., p. 216.

en que los otros también lo son. Ya no se trata de llegar particularmente a ser Dios en la medida de lo posible. Se trata más bien de fomentar el advenimiento de lo divino. Y esto significa, en concreto, el libre desarrollo de la humanidad, la libertad de todos. El ideal de una humanidad hermanada y libre, que inspiró a Beethoven el conmovedor final de su severo y antiteatral *Fidelio* y le impulsó más tarde a escoger como texto cantado de su *Novena sinfonía* la *Oda de la libertad* de Schiller, encuentra en la ética de Fichte la más cabal expresión filosófica.

La filosofía práctica de Fichte cumple la doble tarea de dar razón de la existencia del mundo y de sentar las bases para una ética de la acción libre. El modo como esta tarea se ha llevado a cabo da una idea de la magnitud de la revolución intelectual operada por nuestro filósofo. La cuestión no es cómo es posible la acción libre en un mundo exterior dado, sino «qué papel le queda al mundo exterior supuesta la certeza de la acción libre»[39]. La libertad es la piedra sillar, sobre la que se aguanta no sólo la moralidad, sino la entera doctrina de la ciencia. Por ello Fichte no se ha preocupado de fundamentarla. ¿Cómo hubiera podido hacerlo, si ella es sencillamente el fundamento?

5. La segunda filosofía

La segunda filosofía de Fichte enlaza históricamente con la polémica sobre el ateísmo. No es que este incidente molesto viniera a cambiar forzosamente el rumbo de su pensamiento, como cambió el de su vida. La acusación de ateísmo le sobreviene cuando pensaba aplicar la doctrina de la ciencia a la filosofía de la religión. Deducir la religión de la esencia de la razón, he aquí el proyecto acariciado entonces por el filósofo. No es, pues, únicamente el destino exterior el que empuja a Fichte hacia la problemática religiosa. Su evolución interior se orientaba en el mismo sentido. El hecho es que, poco después de que su religiosidad fuera puesta en entredicho, Fichte empieza a dar cada vez más a su pensamiento una orientación religiosa. La relación entre filosofía y religión se invierte: más que escoger como tema la religión, Fichte es cogido por ella.

El nuevo tema estaba llamado a transformar la estructura de su pensamiento. La filosofía busca Dios bajo la forma del ser absoluto. Pero la primera doctrina de la ciencia no conoce otro absoluto que el yo, un yo supra e intra-individual que parece coincidir con lo «en general» del suje-

39. N. Hartmann, o.c., p. 109.

to humano. De hecho, aunque Fichte no hiciera expresamente profesión de ateísmo, en su pensamiento no había lugar para Dios. La idea de la divinidad, es decir, la idea de una conciencia a la que nada se opone, en la que todo es puesto por el mero hecho de ponerse el yo, es para el primer Fichte una idea «impensable», ya que en tal hipótesis la doctrina de la ciencia carecería de contenido[40]. En el fondo, Jacobi no andaba del todo desencaminado cuando en un escrito dirigido a Fichte en marzo de 1799 ponía toda filosofía ante este decisivo dilema: o Dios o yo[41]. Ahora bien, en opinión de Jacobi la decisión en favor del yo coincide con la elección de un «fantasma» y, en definitiva, con la elección de la nada. Jacobi no pretendía llevar el agua al molino de los enemigos de Fichte. Desde su filosofía de la fe pensaba más bien que toda filosofía es en el fondo spinozismo y, por ende, un ateísmo enmascarado. La misma doctrina de la ciencia no era a sus ojos otra cosa que un spinozismo invertido[42].

Es un hecho, en cualquier caso, que, entre todos sus numerosos críticos, el noble Jacobi era aquel con quien Fichte estaba menos dispuesto a romper. Y es que había algo en su crítica que tocaba las fibras más íntimas del filósofo. En adelante, el creciente interés de Fichte por el tema de lo absoluto se dará de la mano con la decisión de ir más allá del yo. Si Dios ha de encontrar un lugar en su pensamiento, ha de presentarse en el mismo punto de arranque del sistema, como lo absoluto transubjetivo y transobjetivo. Ahora bien, esto es precisamente lo que ocurre. El tema de Dios o de lo absoluto pasa a ocupar el primer plano. La filosofía de Fichte cambia de piel y se transforma en un idealismo metafísico y religioso que se rompe los dientes con un absoluto que «aparece» más allá de todo pensamiento y de todo lenguaje en la autoaniquilación del pensamiento y del lenguaje. En este sentido, la incomprensibilidad de lo absoluto será la última palabra del pensamiento fichteano. Lo absoluto es puesto como incomprensible y nada más. No es que lo absoluto sea incomprensible en sí mismo: esto carece de sentido. Es incomprensible para el pensamiento conceptual que intenta apoderarse de él y sucumbe necesariamente. Sólo así, en esta autoaniquilación del concepto, se lleva a cabo la comprensión negativa de lo absolutamente incomprensible precisamente como incomprensible[43].

40. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, p. 263 nota.

41. Cf. *Jacobi an Fichte* (*Jacobis Werke*, vol. III), p. 49.

42. Cf. X. Tilliette, *Erste Fichte-Rezeption. Mit besonderer Berücksichtigung der intellektuellen Anschauung*, en: *Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, dir. por K. Hammacher, Hamburgo 1981, p. 533.

43. Cf. J. Martínez Manzana de Marañón, *Erscheinung des Absoluten und praktische Philosophie im Spätwerk Fichtes*, en: *Der transzendentale Gedanke*, p. 239s.

La nueva andadura se inicia con la *Exposición de la doctrina de la ciencia* de 1801. Partiendo, como hilo conductor, de la idea del saber absoluto, la doctrina de la ciencia es presentada ahora como saber del saber, saber que reflexiona sobre sí mismo y alcanza de este modo su fundamento. Pero el fundamento del saber no puede ser, a su vez, saber. El saber es reflexión y no fundamento. El saber no es, por lo tanto, lo absoluto, pero presupone un absoluto que es aprehendido por el saber en el acto de alcanzar su propio límite, justamente como el «no ser del saber». Este concepto ha de ser entendido rigurosamente. Lo absoluto no podría convertirse en «objeto» del saber, sin dejar de ser lo absoluto. Independiente del saber, existiendo por sí mismo, y reposando únicamente sobre sí mismo, lo absoluto no es ni puede ser otra cosa que única y simplemente lo absoluto.

La *Doctrina de la ciencia* de 1804 pasa de la idea del saber absoluto al pensamiento mismo de lo absoluto. Esta obra, considerada por algunos como la más relevante del segundo Fichte, sólo comparable a la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, tiene su origen en el curso que el filósofo dio en Berlín en su propia casa, ante un círculo de amigos y admiradores. Según se desprende de un curioso anuncio por el que dio a conocer el plan de sus lecciones, Fichte se propone nada más y nada menos que «la total solución de los secretos del mundo y de la conciencia con evidencia matemática»[44]. Sin embargo, esta pretensión típicamente idealista, casi hiperhegeliana, se da de la mano con una acentuación nada hegeliana de la incomprensibilidad de lo absoluto. En efecto, la doctrina de la ciencia se concibe ahora como exposición de lo absoluto. Su tarea es retrotraer todo lo múltiple a la absoluta unidad. Esta unidad originaria, anterior a la unidad derivada de la conciencia, que es sólo su imagen, sólo puede ser presentada como *ser en acto*, aquello que hace últimamente posible los entes y su misma manifestación en la conciencia. El pensamiento conceptual no puede comprender lo absoluto, sino en la aniquilación del concepto. Lo absoluto es, por tanto, lo absolutamente incomprensible, un ser que para la comprensión es eternamente igual a la nada.

Esta aniquilación del concepto no es con todo la última palabra. Expresa sólo la incomprensibilidad del punto absoluto de unidad. Pero de él no podría surgir la luz de la conciencia, si no fuera en sí mismo luz. De ahí se sigue que lo absoluto ha de ser razón, es decir, vida y luz,

44. *Die Wissenschftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni. Gereinigte Fassung*, ed. de R. Lauth und J. Widmann con la colaboración de P. Scheider, Hamburgo 1975, p. 2. Véase sobre esta obra y su estructura el estudio de J. Widmann citado en la nota 26. Cf. también del mismo J. Widmann, *La structure interne de la Doctrine de la science de 1804*, en «Archives de Philos.» 25 (1962) 371-87.

vida en la luz, y fuente de todo lo que se manifiesta a la luz. La esencia de la conciencia consiste precisamente en ser su *imagen*. Ahora bien, esta condición de imagen de lo absoluto es sólo válida del yo absoluto y no puede extenderse sin más a los seres racionales finitos. A imagen de qué se conforma la conciencia individual depende en el fondo de su libertad. Lo único seguro es que la conciencia individual ha de conformarse a la imagen del yo absoluto para llegar a ser imagen de la manifestación de lo absoluto[45].

En la *Doctrina de la ciencia* de 1805, Fichte saca una importante consecuencia del anterior planteamiento. Si, como acabamos de ver, lo absoluto es fundamento de posibilidad de toda la realidad que se manifiesta a la conciencia, una separación real entre lo absoluto y su manifestación sería letal para la realidad. La distinción entre lo absoluto y su manifestación sólo puede tener este sentido: el reconocimiento de que lo absoluto *es infinitamente más* que su manifestación y de que la manifestación no sería *nada,* si pretendiera desligarse de lo absoluto.

Las ulteriores reelaboraciones de la doctrina de la ciencia ahondan en el surco abierto por la exposición de 1804. Sobresale entre ellas la breve *Doctrina de la ciencia en sus rasgos generales* de 1810. Fichte parte del punto de vista de la razón pura, es decir, del saber en su unidad tal como aparece en la conciencia y se entrega a la cuestión de cómo puede ser este saber y qué ha de ser en su naturaleza interna y simple. El resultado es que Dios es el único ser absoluto, pero no como concepto muerto, sino como vida pura. Sólo Dios existe por sí mismo y ni dentro ni fuera de él puede surgir un nuevo ser. Ahora bien, si ha de existir el saber y éste no puede ser Dios mismo, entonces, puesto que no hay otro ser más que Dios, sólo puede ser el ser de Dios «exterior» a Dios, su imagen o esquema exteriorizado en la conciencia.

Todo lo que no es Dios se reduce, pues, a su imagen en el saber. Ahora bien, si el saber pudiera escudriñarse a sí mismo, se reconocería también en una única mirada como imagen de Dios. Entonces no podría darse para él la conciencia de objetos exteriores, ni la voluntad podría enfrentarse a lo real como a una imagen todavía opaca y adulterada de Dios para realizar sobre ella la imagen verdadera y perfecta. Pero no ocurre así, sino todo lo contrario. Al no reconocerse el saber como imagen de Dios, su contenido le aparece como extraño. Se hacen, pues, posibles de un golpe la conciencia del mundo externo y la acción libre de la voluntad que modela la realidad conforme a lo que debe ser. Por consiguiente, la verdadera imagen de Dios no es el saber, como pareció al

45. Cf. J. Widmann, *J. G. Fichte. Einführung in seine Philosophie*, p. 76.

principio, sino la voluntad. El saber es sólo imagen de la imagen. La voluntad, en cambio, es el principio real mediante el cual la verdadera imagen de Dios, lo que debe ser, se realiza. Su destino es la restitución de lo divino a lo divino, el total abandono a la vida divina que ha de hacerse visible en nosotros.

Las lecciones berlinesas de 1810-11 y 1813 sobre *Los hechos de la conciencia* constituyen el complemento teórico de esta visión del mundo. Fichte reasume en ellas desde su nueva perspectiva el intento de la primera doctrina de la ciencia de deducir los grados del conocimiento teórico. El saber, en cuanto imagen, es manifestación de Dios. Su forma es el entender. Todo ser fuera de Dios es ser en el entendimiento. La doctrina de la ciencia es, por tanto, la manifestación de la totalidad del saber. El saber se descompone, en efecto, en una serie de actos que van desde la intuición del mundo sensible a la conciencia moral, pasando por las formas de la reflexión. Pero en este proceso, por muy alto que el saber se encarame, queda siempre un resto incomprendido. Tal es Dios o lo absoluto como fundamento incomprensible del saber[46].

El vuelco religioso dado por Fichte es innegable. Lejos queda la acusación de ateísmo. Dios es ahora la única realidad absoluta. Y el sujeto se configura a su imagen y semejanza. El hombre vive y sabe en Dios y su tarea es dejar que Dios viva en él y se manifieste a través de él. Fichte ha expresado bellamente estos conceptos en un soneto póstumo:

> Nada existe sino Dios y nada es Dios sino vida.
> Tú lo enseñas y yo lo sé en unión contigo.
> Pero, ¿cómo podría existir el saber,
> si no fuera saber de la vida divina?
>
> Con qué gusto ¡ay¡ me entregaría a este saber,
> pero ¿dónde lo encuentro? Si alguien se desliza
> hacia el saber, se le convierte en apariencia,
> mezclado consigo, envuelto en su propio velo.
>
> Muy claro se alza el velo ante ti.
> Este velo es tu yo; muera lo que es caduco,
> y en adelante sólo Dios vivirá en tu anhelo.
>
> Penetra lo que sobrevive a ese anhelo,
> y el velo se te hará visible como velo
> y sin velo verás la vida divina[47].

46. Cf. N. Hartmann, o.c., p. 120ss.
47. *Sonette* (*Werke*, v. XI), p. 348.

Si miramos ahora hacia atrás e intentamos rehacer el camino seguido por Fichte, nos daremos cuenta de que ha ido desplazando el primer principio cada vez más profundamente, primero hacia la interioridad del yo y después más allá del mismo yo. La primera doctrina de la ciencia puso el primer principio detrás del yo empírico en un sujeto en general más o menos hipostasiado como yo absoluto. La segunda doctrina de la ciencia retrotrae todavía más el origen hacia el saber absoluto y su fundamento, lo absoluto. El primer principio ya no se llama yo, sino Dios. Si el realismo clásico buscó el fundamento del conocimiento en la dirección del objeto, en el ser en sí que lo trasciende, el idealismo, al que a la postre llega Fichte, se sitúa en el punto de vista diametralmente opuesto y busca el fundamento originario en la dirección del sujeto, pero trascendiéndolo. El ser absoluto, que para el realismo estaba del lado de allá de la conciencia, reside ahora del lado de acá, pero, en uno y otro caso —y esto es lo común de ambos extremos, por otra parte no siempre incompatibles: pensemos en el *Deus superior summo meo* e *interior intimo meo* de San Agustín— se sitúa fuera de la conciencia. Fichte reivindicó expresamente la unidad y continuidad de su pensamiento, y en cierto sentido tenía razón, puesto que la primera posición se encaminaba ocultamente hacia la segunda. Entre el spinozismo interiorizado, con fuertes acentos antropocéntricos de la primera filosofía, en la que el yo absoluto es el principio inmanente del yo individual, y el misticismo religioso de la segunda, en la que el yo absoluto es substituido por Dios, pero por un Dios que mora en la conciencia de los hombres, hay sin duda un cambio, pero en el seno de una indudable continuidad. La verdadera dificultad estriba en el hecho de que en el segundo Fichte Dios o el ser absoluto tiene prioridad ontológica sobre la conciencia. Ésta no es ya lo originario, sino lo derivado. En este sentido, tiene razón N. Hartmann al subrayar que «el desarrollo de la doctrina de la ciencia prueba rotundamente que la consumación sistemática del idealismo elimina el idealismo»[48].

6. Derecho, historia y religión

El pensamiento de Fichte muestra su fecundidad en la capacidad que tiene de ser aplicado a otros ámbitos de la realidad. A continuación, vamos a fijar nuestra atención en los tres principales: derecho, historia y religión.

48. O.c., p. 125.

a) *Filosofía del derecho*

El interés de Fichte por el derecho se remonta a los primeros años de su actividad filosófica. Sus *Contribuciones para la enmienda de los juicios del público sobre la Revolución Francesa* plantean ya sobre la base de la moral kantiana y de los logros revolucionarios la existencia absoluta de los llamados «derechos humanos», mucho antes de que la doctrina de la ciencia elaborara sus fundamentos teóricos. Dentro del ámbito de la primera filosofía Fichte dedicó al derecho una obra que, junto con los *Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia* y el *Sistema de la doctrina moral*, constituye su primera gran trilogía filosófica, los *Fundamentos del derecho natural* (1797). El concepto del derecho es el concepto de la relación necesaria que existe entre seres libres. En efecto, la relación del yo con el otro yo se distingue radicalmente de su relación con el no-yo. El otro yo es un objeto que me solicita, pero sólo puede hacerlo en tanto que es otro sujeto. Esta solicitación lleva consigo una exigencia de recíproco reconocimiento. Ahora bien, un ser libre sólo puede reconocer a otros seres libres, si es tratado por ellos como un ser libre. De ahí surge la necesidad que tiene cada ser libre de reconocer la esfera de su libertad como limitada por la libertad del otro. El principio básico del derecho reza, pues, así: «Limita tu libertad a través del concepto de la libertad de las otras personas con las cuales entras en relación.»[49] Es de notar que esta recíproca limitación de la libertad constituye a la vez su afianzamiento. Todos pueden ser libres dentro de su esfera, precisamente porque todos reconocen la esfera de libertad de los otros.

Fichte como Kant separa el derecho de la moralidad. La deducción del principo fundamental del derecho se produce independientemente de la ley moral. La relación jurídica no es directamente cosa de la conciencia moral: puede coexistir tanto con una moral del éxito como con el auténtico sentimiento del deber. Mientras que la moral mira a la buena voluntad, el derecho concierne sólo a la legalidad exterior de las acciones. Por ello su condición básica es la necesidad de coerción, por la que se garantiza el derecho de todos y se impiden sus violaciones. El derecho de coerción arraiga, sin embargo, en la exigencia jurídica de que todos se sometan voluntariamente a la misma ley y conlleva el derecho al juicio. En este punto, juntamente con el derecho, nace también el Estado. Si no hay derecho sin coerción y si el ejercicio de la coerción no puede dejarse al arbitrio de los individuos, sino que ha de hacerse según la ley, es preciso que los individuos lo deleguen a una institución

49. *Grundlage der Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (*Werke*, v. III), p. 10.

neutral, cuya misión sea la custodia de todo derecho. He aquí el Estado.

El Estado surge, pues, de un acuerdo general (el «contrato social» de Rousseau) por el que los individuos se comprometen a respetar la esfera de libertad de los otros, y, en caso de infracción, a ser tratados con arreglo a la misma ley. A este fin se encaminan los tres poderes del Estado: el policial, que impide las violaciones del derecho; el judicial, que determina las infracciones, y el penal, que las castiga. Fichte subraya, con todo, avanzándose a Hegel, que el sentido del derecho penal es restituir al culpable la ciudadanía de la que se ha excluido. El culpable tiene el derecho a la pena y el Estado el deber de castigarle.

Sólo en el ámbito del Estado son posibles los derechos primarios de las personas. Tales son la libertad, la propiedad y la conservación de la vida. En efecto, la persona individual no puede realizarse como tal, si no está libre de coacción, si no puede disponer de un cierto número de cosas y si no tiene garantizada la conservación de su existencia. En este sentido el Estado es la realización del derecho natural. Pero, por otro lado, dado que estos derechos carecen de valor fuera del Estado, el derecho se identifica en cierto sentido con el mismo Estado. Fuera del Estado no hay ningún derecho. El derecho natural no existe efectivamente sino como derecho positivo.

Sin embargo, Fichte no es como Hegel un devoto del Estado. Su rasgo más característico es el poder que tiene sobre los individuos. Y su fundamento la desconfianza. «El Estado se construye sobre la desconfianza general. Ni él se confía, ni hay que confiar en él.»[50] La gran cuestión que el Estado plantea es la posibilidad de una voluntad general que no pueda ser otra cosa que voluntad general. En concreto: ¿cómo proteger al ciudadano del abuso de poder por parte del Estado? Fichte busca la solución de este problema en una forma de Estado, en la que la posibilidad del abuso de poder se haya reducido a la mínima expresión. Esta garantía se da, cuando los representantes del poder ejecutivo (policial, judicial y penal) han de dar cuenta de sus actos ante una institución de vigilancia y control: el eforado *(Ephorat)*. Los éforos gozan de un poder omnímodo de prohibición que en casos extremos puede llegar incluso a la suspensión pura y simple del gobierno. Es el llamado «interdicto de Estado». Entre tanto, el poder pasa de nuevo a manos de los ciudadanos. No hay que decir que esta curiosa institución tiene presente la sangrienta lección de la Revolución francesa. Se trata en ella de una institucionalización de la revolución encaminada precisamente a evitar la violencia revolucionaria.

50. Ibid., p. 244.

Un paso adelante en la concepción fichteana del Estado lo constituye aquel curioso opúsculo que lleva por título *El Estado comercial cerrado* (1800). Fichte esboza aquí, mucho antes que Marx, uno de los primeros modelos y durante algún tiempo el más elaborado teóricamente de una economía socializada, planificada y autárquica. El propio filósofo delimita así su hipótesis sociopolítica: «El Estado jurídico constituye un grupo cerrado de hombres que están bajo las mismas leyes y la misma suprema autoridad coercitiva. Estos hombres deben ahora ser circunscritos entre sí y para sí a sus mutuos intercambios comerciales e industriales, de suerte que quienquiera no se sitúe bajo la misma legislación y autoridad constrictiva sea excluido de tomar parte en aquel intercambio. Tales hombres constituirían entonces un Estado comercial cerrado de la misma manera que constituyen ahora un Estado jurídico cerrado.»[51] Fichte ha dado un vuelco a su concepción del Estado. Del Estado «policía», encargado de velar por la seguridad jurídica de los ciudadanos ha pasado al Estado «nodriza», cuya misión no se limita a la garantía de la libertad, sino que abraza también el fomento del bienestar social y económico. Así Fichte atribuye al Estado la organización de la economía y de los intercambios comerciales, la distinción del trabajo y de las profesiones, e incluso, si fuera necesario, el monopolio del comercio exterior. El problema que plantea este proyecto fichteano de un Estado racionalmente planificado es el de si queda o no en él espacio suficiente para la libertad del individuo. Y lo menos que puede decirse a este respecto es que «el modelo fichteano de orden económico se muestra precisamente errado en el momento en que se le mide con las medidas éticas en su propia filosofía»[52].

En la *Doctrina del derecho* de 1812 Fichte vuelve sobre los pasos que había dado anteriormente en los *Fundamentos del derecho natural*. El filósofo de la libertad se da cuenta de lo que había de peligroso para aquélla en su concepto de Estado. «De las precauciones que tomamos para salvaguardar la libertad vemos que se sigue exactamente lo contrario, su destrucción.»[53] La misión del Estado no es negativa: mera canalización de la general desconfianza mediante la prohibición del abuso de la libertad, sino positiva: fortalecimiento de la confianza de los hombres entre sí mediante la evolución de su saber y de su responsabilidad ética. Por otra parte, Fichte se esfuerza también por colmar la grieta dejada abierta entre derecho y moralidad, aunque en un primer momento parezca más bien acentuarla con esta consideración: la perfecta moralidad

51. *Der geschlossene Handelsstaat* (*Werke*, vol. III), p. 388.
52. H. Hirsch, *Einführung*, a: *Der geschlossene Handelsstaat*, Hamburgo 1979, p. 57.
53. *Das System der Rechtslehre* (*Werke*, vol. X), p. 535.

haría superfluo el derecho. Donde todos están dispuestos a respetar la libertad del otro, no hay lugar para un derecho que la garantice. El derecho nace, pues, del defecto de la moralidad. Sin embargo, el derecho se orienta también hacia la moralidad, ya que es la condición necesaria de la génesis infinita de un estado de la humanidad, en el que la acción libre de todos los individuos esté determinada por la ley moral. Desde esta perspectiva, el derecho, en su actual forma estatal, sólo se legitima en la medida en que colabora al advenimiento de un reino de la libertad, que constituiría su autodisolución. Ya no puede tratarse para el Estado de «garantizar una libertad que no existe, sino sólo de asegurar la posibilidad de su devenir»[54]. Lo único de lo que puede esperarse una mejora es, en definitiva, el progreso en la educación intelectual y moral de la humanidad.

El esclarecimiento, si no la solución definitiva, de los interrogantes planteados por el pensamiento jurídico de Fichte se encuentra en las lecciones tenidas por el filósofo en Berlín en 1813 y publicadas posteriormente bajo este significativo título: *Doctrina del Estado o relación del Estado originario con el reino de la razón*. Fichte contrapone la idea trascendental del Estado y su realidad empírica. Fin absoluto de la idea del Estado sólo puede serlo la libertad, ya que ella es lo único que da valor a la vida y sin ella permanecemos sin Dios y en la nada. Pero, en su realidad empírica, el Estado no puede prescindir de una estructura jurídica coercitiva. De ahí el concepto fichteano del Estado necesario *(Notstaat)*. La necesidad del Estado hinca sus raíces en la fuerza de la sinrazón. Mientras el proceso de liberación de la humanidad no esté acabado, ningún Estado puede salir adelante sin coerción. ¿Cómo lograr entonces que el legítimo Estado necesario no se degrade en el ilegítimo y opresor Estado canallesco *(Lumpenstaat)*? El problema no reside tanto en la existencia de la coerción cuanto en su tendencia efectiva. En el legítimo Estado necesario la coerción se entiende sólo como medida de defensa frente a la fuerza irracional, se ejerce en el ámbito del derecho y se da de la mano con la educación intelectual y moral. La fórmula que define el progreso del Estado hacia su idea reza, pues, así: menos coerción y más educación y buena voluntad[55].

En este contexto Fichte replantea el problema de la relación entre derecho y moralidad. Obrar moralmente es propio de un «yo» y el Estado y su estructura jurídica no son ningún «yo». En este sentido derecho y moralidad son dos conceptos perfectamente delimitables. El derecho mira sólo a la legalidad exterior de las acciones y se desentiende de la bondad

54. Ibid., p. 540.
55. Cf. J. Widmann, *J.G. Fichte*, p. 163ss.

de la voluntad que está detrás de ellas. Ocurre, sin embargo, que derecho y moralidad se unen indisolublemente en los individuos que constituyen un Estado. A diferencia del derecho, la persona individual no puede desentenderse de la buena voluntad. ¿Cómo es posible, pues, que coexistan dos exigencias diferentes y en ocasiones opuestas, siendo así que se refieren a las mismas acciones de las mismas personas?

La cuestión adquiere particular virulencia en lo tocante al derecho de coerción. Derecho y moralidad chocan aquí entre sí como tesis y antítesis. A la exigencia incondicionada de la libertad: todos deben ser libres, se opone la del derecho: la legalidad debe ser impuesta a la fuerza, allí donde no se realiza voluntariamente. ¿Cómo resolver esta aparente contradicción? Hay que darse cuenta ante todo de que la tesis y la antítesis no se refieren a la misma cosa: la primera mira a la libertad moral; la segunda a la libertad externa de la acción. No se puede forzar a nadie a ser moral, pero sí a obrar legalmente. La coerción no es inmoral, precisamente porque no se interesa por la moralidad. A esta conciliación negativa se añade otra positiva. El que se sitúa en el punto de vista de la tesis ha de afirmar también la antítesis, es decir, no puede querer que ocurra lo que está en contra del derecho y domine la violencia irracional. El hombre moral quiere, pues, lo mismo que quiere el derecho. La única diferencia estriba en que lo quiere de otro modo: desde la libertad y no por la coerción. En otras palabras, el derecho puede ser indiferente respecto de la moral, pero no la moral respecto del derecho, puesto que constituye el primer grado de realización de aquello a lo que ella tiende: el reino de la razón. Subsiste, sin embargo, el hecho de que la coerción es incompatible con la libertad. Por ello un Estado es moral no sólo en la medida en que lo son las acciones de los ciudadanos, sino también en la medida en que se esfuerza por substituir la coerción por la educación[56].

En los *Fundamentos del derecho natural* Fichte no había ocultado sus simpatías por las ideas cosmopolitas. El sistema del derecho sólo puede establecerse eficazmente en una comunidad mundial. En los célebres *Discursos a la nación alemana* (1808) el filósofo parece olvidar su anterior cosmopolitismo en aras de un exaltado nacionalismo germánico. El contexto histórico de estos discursos patrióticos es bien conocido. En octubre de 1808 Napoleón salía victorioso en Jena de su encuentro con el ejército prusiano. Con la derrota de Prusia, la patria del filósofo, quedaba consumada la sumisión de los Estados alemanes al nuevo señor de Europa. Fichte había hecho suyos los ideales revolucionarios de 1789. Por eso se

56. Cf. N. Hartmann, o.c., p. 146ss.

vuelve con fuerza contra el temible corso, el «hombre sin nombre» que traicionó la revolución y sueña con un imperio europeo. En estas circunstancias su voz adquiere acentos de profeta. El mismo título de «Discursos a la nación alemana» tiene ya algo de profético, puesto que, como es sabido, Alemania no era entonces todavía una «nación» en el sentido en que podía serlo la Francia postrevolucionaria. Precisamente la pregunta que recorre los discursos reza así: 1) si es verdad o no que hay una nación alemana; 2) si vale o no la pena conservarla; 3) si existe algún medio seguro y eficaz para esta conservación[57]. Este medio es la educación. Fichte quiere devolver a sus compatriotas la fe en sí mismos y en su propio destino. Para ello les recuerda una y otra vez la importancia de los valores del espíritu: lo hemos perdido todo, pero nos queda la educación. Fichte propugna una educación «nacional» que sea a la vez educación «moral». El filósofo hace hincapié en el concepto de la «alemanidad», en el carácter puro y originario del pueblo alemán, carácter que se halla depositado en una lengua viva, nacida de la misma fuerza de la naturaleza, y en una religiosidad ingenua y libre, cuya expresión es la reforma de Lutero. Lo que hay de mejor en el cristianismo, la pregunta: ¿Qué hemos de hacer para ser felices?, fue el motor que desencadenó la lucha del pueblo alemán contra la corrupción cristiana. De ahí que ante el interrogante contemporáneo: ¿qué hacer para lograr la restauración nacional?, Fichte responde sin vacilar: hemos de llegar a ser al presente lo que en cualquier caso debemos ser: alemanes.

¿Ha cambiado la postura política de Fichte? Según X. León los *Discursos a la nación alemana,* lejos de indicar, como generalmente se cree, una especie de conversión de Fichte al nacionalismo, no son sino la continuación de la lucha que nunca había dejado de mantener en pro del reinado de la libertad y el triunfo de la democracia[58]. Pero, aunque el ideal político del filósofo continúa siendo el de un Estado racional y libre, no puede negarse que el acento nacionalista de esta obra es radicalmente nuevo. No importa que Fichte se esfuerce en dar a este nacionalismo un matiz internacionalista a través de su idea de la «salvación» por un pueblo: «No existe otra salida: si vosotros os hundís, con vosotros se hunde la entera humanidad sin esperanza de restablecimiento.»[59] Alemania juega entonces un papel similar al que más tarde jugará en Marx el proletariado: el papel del pueblo elegido. Este mesianismo secular confiere, sin duda, al nacionalismo un carácter moral, pero no por ello lo

57. Cf. *Reden an die deutsche Nation* (*Werke*, vol. VII), p. 448. Véase sobre esta obra R. Lauth, *El concepto de historia en los «Discursos a la nación alemana»*, en: «Anuario filos.» 12 (1979) 65-93.

58. *Fichte et son Temps*, II, p. 119.

59. *Reden an die deutsche Nation*, p. 499.

hace menos peligroso. No hay que olvidar tampoco que en un escrito estrictamente contemporáneo, dedicado a *Maquiavelo como escritor,* Fichte suscribe unas tesis inquietantes que no sólo constituyen un mentís a su anterior internacionalismo, sino incluso a su antiguo ideal de una política moral. El principio de toda teoría coherente del Estado está contenido en esta máxima de Maquiavelo: «Quien quiera fundar un Estado y darle unas leyes ha de suponer de antemano que los hombres son malos y que están dispuestos a mostrar su maldad cuantas veces se les presente la ocasión.»[60] Fichte sentencia al mismo tiempo el fracaso del humanismo revolucionario y el nacimiento de la *Realpolitik.* Los principios de la revolución francesa, la libertad e igualdad originarias de todos los hombres, no han de ser sobreestimados. Ningún Estado puede combatirlos, pero con su único concurso no se podría fundar ni gobernar ningún Estado. Por otra parte, para un Estado decir «no quiero nada más», significa propiamente decir «no quiero tener nada y no quiero seguir existiendo». En las relaciones entre Estados no hay ley ni derecho, si no es el derecho del más fuerte. «De esta forma el filósofo que predicaba que la verdadera vida estaba en el amor de Dios, enseñó también, renegando de sus ideas políticas de 1793, el realismo maquiavélico nacional e internacional, contribuyó a asentar la idea del destino superior de Alemania y se puede decir, considerando la obra de Fichte en su totalidad, que ésta, sin duda contra la intención de su autor, desgraciadamente ha servido para apoyar las doctrinas políticas más funestas.»[61]

b) *Filosofía de la historia*

La educación no sólo constituye el lazo de unión entre derecho y moralidad: es también el hilo conductor de la filosofía de la historia. El pensamiento de Fichte en torno a la historia recibe su formulación más acabada en los *Rasgos fundamentales de la época contempóranea.* El título del ensayo avanza ya su contenido. ¿Qué es lo que caracteriza a la época presente respecto de las que la precedieron y de las que ha de seguirla? La respuesta a esta pregunta sólo es posible si en la historia, es decir, en la vida terrena de la humanidad existe un plan universal, desde el cual puedan deducirse *a priori* las diferentes etapas de su realización. Ahora bien, Fichte no duda un momento de que este plan ha de existir. Si el sentido del individuo es la realización de la libertad ¿qué otro sentido podría tener la historia de la humanidad? «El fin histórico de la vida

60. *Über Machiavelli als Schriftsteller* (*Werke*, vol. XI), p. 420.

61. A. Philonenko, *Fichte*, 1. c., p. 354.

terrena de la humanidad es, pues, la ordenación de todas las relaciones humanas *con libertad según razón.*»[62] Para que este fin pueda ser realizado se exige, ante todo, el desarrollo de la conciencia de la libertad. De ahí se sigue ya una primera división de la historia en dos etapas: antes y después del nacimiento de la conciencia de la libertad.

Pero la fórmula fichteana enlazaba la libertad con la razón y ésta constituye la ley básica de la vida humana. Del hecho de que en su primera época la humanidad no obrara todavía racionalmente no se sigue que lo hiciera sin razón. Allí donde la razón no actúa todavía conscientemente con libertad, lo hace a través del instinto. El instinto es ciego en la medida en que no conoce los motivos de su proceder. La conciencia de la libertad, en cambio, es lúcida, precisamente porque conoce estos motivos. La historia de la humanidad ha de concebirse, pues, como un proceso de desarrollo que va desde la racionalidad instintiva, carente todavía de la conciencia de la libertad, hasta la racionalidad consciente y libre. Ahora bien, ¿cómo explicar el paso del primitivo estadio del instinto al de la plena y libre racionalidad? Ese paso sólo puede entenderse como el resultado de un oscuro acontecimiento que hubo de conducir a la pérdida de la conciencia instintiva y, por ende, al pecado. El esquema completo de las etapas necesarias de la historia se obtiene, pues, por la adición de un grado intermedio, primero entre la inocencia y el pecado, y después entre el pecado y el pleno señorío de la razón. El proceso en su conjunto constituye una construcción de cinco miembros:

1. Época del *instinto* o de la *inocencia*. La razón domina la vida como instinto inconsciente. La humanidad vive en un estado paradisíaco de inocencia.

2. Época de la *racionalidad dogmática* o de la *pecaminosidad naciente*. Lo que antes se experimentaba como instinto, se experimenta ahora como ley de la comunidad, pero como una ley de la que se desconocen los motivos y que exige obediencia. El impulso todavía oscuro de la libertad lleva al hombre a oponerse a esta ley. La antigua inocencia se trueca en incipiente pecaminosidad.

3. Época de la *racionalidad negativa* o de la *pecaminosidad completa*. La razón, al desconocer los motivos de la ley, la rechaza. El individuo no conoce otra ley que él mismo. La libertad, defraudada en su derecho racional, se enreda en un estado de completa pecaminosidad.

4. Época de la *racionalidad refleja* o de la *santidad incipiente*. La razón, reflexionando sobre sí misma, empieza a comprender los motivos de la ley moral. La libertad deja de comportarse negativamente hacia ella y se orienta hacia su libre cumplimiento. Es el estado de santidad incipiente.

5. Época de la *racionalidad consciente* o de la *santidad completa*. La razón, plenamente consciente de sí misma, domina la libertad y determina las posibilidades creadoras del hombre de acuerdo con sus fines eternos. Es el estado de santidad completa.

¿A cuál de estos cinco períodos corresponde la época contemporánea? Sin duda a la etapa central de pecaminosidad completa y de liberación negativa y destructora. Fichte entiende, pues, la propia época desde el principio de la negatividad de la razón. Desgajada de sus raíces, abandonada a sí misma, la razón es como un cáncer que todo lo devora. Su poder destructor carece de límites: todo lo pone en la picota, incluso a sí misma. La libertad, carente de contenido, se hunde en el vacío nihilista. Lo único que queda es el más desenfrenado y radical egoísmo.

La meditación fichteana sobre la historia se encuentra ante una encrucijada decisiva. La cuestión se impone por sí misma: hay que dejar atrás esta época de negatividad egoísta y destructora y abrirse a la siguiente, pero ¿cómo hacerlo? Aquí encuentra su lugar el proyecto educativo, desarrollado por Fichte en sus repetidos ciclos de lecciones *Sobre la misión del docto*. Un docto *(Gelehrter)* es un hombre que, a través del aprendizaje de la doctrina *(Lehre)*, ha alcanzado el saber. Pero hay dos tipos diferentes de saber.

Existe un saber empírico, que se nutre de la experiencia de los sentidos y proporciona las imágenes *(Nachbilder)* de la realidad. Y existe también un saber apriórico, que no ofrece ya imágenes de una realidad dada, sino más bien ejemplares *(Vorbilder)* de una realidad posible que ha de hacerse por vez primera real. De la compenetración de ambos saberes, el empírico y el ideal, surge el saber capaz de fundamentar una auténtica praxis de futuro, de orientar a la humanidad hacia sus verdaderos fines. Tal es la misión del docto. Para saber cuál es su deber cada hombre cuenta con su conciencia. Pero para descubrir los grandes designios de Dios sobre la humanidad y realizarlos en la historia hace falta la colaboración de la comunidad científica. Así se explica que Fichte asignara al docto el papel de conductor de la sociedad. Sólo así el Estado puede ser algo más que el instrumento de defensa creado por la mutua desconfianza y convertirse en una institución educativa, en la que los hombres aprenden a realizar su destino histórico, el desarrollo de aquello que les es más propio, la razón y la libertad[63].

62. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (*Werke*, vol. VII), p. 7.

63. Cf. J. Widmann, *J. G. Fichte*, p. 209s.

c) *Filosofía de la religión*

Fichte alcanzó la celebridad filosófica gracias a su juvenil *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Se trata ya de un primer ensayo de filosofía de la religión, aunque claramente inspirado en el Kant de la razón práctica. Cuando Fichte escribe su obra, Kant no ha publicado todavía su *Religión dentro de los límites de la mera razón*. El discípulo se adelanta, pues, al maestro en la tarea de sacar las consecuencias que se deducen de sus premisas. Estas consecuencias residen no sólo en la reducción de la religiosidad a la moral, sino también en la contraposición entre el tipo de religión que se deduce de la razón práctica kantiana y la religión positiva o revelada. Fichte elabora a este respecto tres modelos posibles de religión. El punto de partida es el concepto kantiano de Dios. Se trata en definitiva de una idea de Dios que se basa en la absolutez de la moral. Un tal Dios ha de coincidir en el fondo con la unidad de la razón. A este concepto de Dios corresponde lo que Fichte denomina la pura *religión de la razón (Vernunftreligion)*. La práctica de esta religión racional presupone en el hombre la más alta perfección moral y la más completa libertad, una capacidad que en la actual situación del género humano lo es todo menos verosímil. Por ello la regla entre los hombres parece ser más bien lo que Fichte denomina la *religión natural (Naturreligion)*: una religión que refuerza la exigencia de la ley moral mediante la idea de un Ser moralmente perfecto. Finalmente, es posible pensar que los hombres estén tan dominados por la sensibilidad, que sean incapaces de llegar al conocimiento de la ley moral. En esta situación la ley sólo podría serles impuesta desde fuera, a través de los sentidos, como una revelación transmitida por otros hombres: aquí encontraría su lugar la *religión revelada (Offenbarungsreligion)*. La diferencia entre estos tres tipos de religión reside en su diferente relación con la ley moral. «La pura religión racional, así como la religión natural tienen su fundamento en el sentimiento moral; la religión revelada, en cambio, debe fundamentar por vez primera este sentimiento.»[64]

Esta reducción de la religión a la moralidad alcanza su punto culminante en el escrito que encenderá la polémica sobre el ateísmo: *Sobre el fundamento de nuestra fe en el gobierno divino del mundo*. Fichte se niega ahora resueltamente a exteriorizar a Dios, a concebirlo como un ser fuera de nosotros y lo identifica por ello con el orden moral del universo. Se trataba seguramente de una postura polémica y por ello pasajera. En cualquier caso, Fichte se dio cuenta muy pronto de que la ley moral sólo

64. Ibid., p. 333. Cf. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (*Werke*, vol. V), p. 84ss.

nos dice lo que *debe* suceder, pero no nos garantiza por sí misma que de hecho suceda. Sólo nos queda *creer* que nuestra acción moral será capaz de alcanzar el éxito deseado. La acción moral aparece soportada en su raíz por una fe irrefleja: hacerla refleja y convertirla en saber, he aquí a ojos de Fichte la tarea originaria del conocimiento religioso. El filósofo la aborda por vez primera en 1799 en sus *Recuerdos, respuestas y preguntas*. «Yo y todos los seres racionales... hemos sido creados por un principio libre e inteligente, somos conservados por él y conducidos a nuestros fines racionales; y todo lo que en la consecución de aquel supremo fin no depende de nosotros, sucede sin ninguna duda, sin esfuerzo de nuestra parte, por obra de aquel poder rector del mundo.»[65]

El nuevo camino abierto por Fichte se ahonda y amplía en *El destino del hombre* (1800), una de las obras más bellas y convincentes que han salido de su pluma. La obra se divide en tres partes que llevan este significativo título: la duda, el saber, la fe. La tercera parte, dedicada a la fe, puede verse ya como el primer esbozo de la proyectada filosofía de la religión. El filósofo se propone ahora desarrollar la vocación moral del hombre dentro del orden universal. Lo que llamamos el mundo material no es el único mundo existente. Más allá de él se alza para el hombre moral un mundo inteligible, espiritual, del que el mundo material es sólo el fenómeno. La mera contemplación del mundo, incluso hecha abstracción de la ley moral, señala ya la absoluta necesidad de un mundo mejor. ¿Qué clase de vida sería ésta? ¿Para qué repetir el ciclo incesante del nacer, comer, dormir, reproducirse y morir? Aun en el caso de que, con el progreso de la humanidad, los más altos designios humanos fueran satisfechos ¿para qué existiría la última generación?

Ahora bien, una existencia que no satisface por sí misma a la razón, es una existencia incompleta. Si el destino humano consistiera solamente en crearse una situación mejor sobre la tierra, bastaría para ello la acción de un mecanismo matemático que determinase nuestras acciones; no habríamos de ser sino una rueda bien engrasada de este mecanismo. La libertad sería no sólo inútil, sino perjudicial. Pero no es así, la libertad existe y con su sola existencia prueba la existencia del mundo espiritual. Para penetrar en él no es preciso sustraerse a los lazos del mundo material: el hombre moral vive en él y puede decir que vive en él más realmente que en el mundo terreno. Frente al énfasis de futuro que animaba a su primera filosofía, Fichte escribe ahora: «Yo *soy* inmortal, imperecedero, eterno, desde el momento en que decido obedecer a la ley de la razón; no tengo que devenirlo previamente. El mundo suprasen-

65. *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* (*Werke*, vol. V), p. 366.

sible no es un mundo futuro, está presente.»[66] Finalmente el vínculo que asegura la cohesión de este mundo en el que se sitúan las voluntades, sólo puede ser una voluntad eterna e infinita, una voluntad que obra pura y simplemente como voluntad y con la que la voluntad conforme a ley de los seres finitos puede contar segura e infaliblemente. «Esta voluntad me liga en unión consigo; me liga también con todos los seres finitos, mis semejantes, y es el común mediador entre todos.»[67]

El pensamiento religioso de Fichte alcanza su expresión más bella y profunda en la *Iniciación a la vida bienaventurada,* un ciclo de conferencias extraacadémicas que el propio filósofo designó como su doctrina de la religión *(Religionslehre).* La obra se presenta como la versión fichteana del clásico tratado *De Vita beata,* de largas resonancias filosóficas y teológicas. Su tema central es la bienaventuranza *(Seligkeit).* Y es tesis expresa del filósofo que la vida bienaventurada consiste únicamente en la unión con Dios por el amor. Pero esta tesis se expresa, como no podía ser menos en un pensador tan sistemático como Fichte, desde los supuestos de su propio pensamiento, en este caso de su segunda filosofía. No existe en absoluto ningún ser ni ninguna vida fuera de la inmediata vida divina. Ser y vida son, pues, uno y lo mismo. Dios, el único ser absoluto es también la vida infinita. Esta vida, en sí misma una e indivisa, se manifiesta al exterior por la conciencia. La conciencia implica ya la relación sujeto-objeto. El sujeto es el hombre y el objeto el ser, pero en la forma objetivada del mundo. En la conciencia la vida divina es transformada en un mundo permanente.

El hombre se define, pues, como conciencia o reflexión del ser, saber del ser que no es él, simple imagen del ser absoluto. Es decir, el hombre es la *existencia (Dasein)* de Dios. En la conciencia Dios *ex-siste* o *está-ahí (ist da),* pero encubierto y escondido por las propias leyes de la conciencia, que lo percibe como mundo. De ahí que sólo salga fuera en la vida y en la acción del hombre entregado a Dios, del hombre religioso. En esta acción no es propiamente el hombre quien obra, sino Dios mismo: Dios obra en el hombre y por el hombre, de suerte que el obrar del hombre es obra de Dios. Pero la vida presupone la autoconciencia y la autoconciencia es capaz de alcanzar el ser absoluto en el pensamiento y de comprenderlo entonces como el fundamento de nosotros mismos y del mundo, en el doble sentido de que todo lo que existe está ahí gracias a él, pero también de que él está ahí en todo lo que existe.

Por ello Fichte distingue cinco actitudes o puntos de vista en los que el hombre puede situarse con respecto al ser: 1) el que pone la realidad

66. *Die Bestimmung der Menschen* (*Werke,* vol. II), p. 289.
67. Ibid., p. 299.

en el mundo sensible o naturaleza: es el punto de vista de la engreída sabiduría mundana y de la época contemporánea educada en su escuela; 2) el que pone la realidad en la ley, ordenadora del mundo existente, pero que se impone a la libertad: es el punto de vista de la legalidad objetiva, desarrollado por Kant y por el propio Fichte en su primera filosofía moral y jurídica; 3) el que pone la realidad en una ley que se impone a la libertad, pero ahora como creadora de un mundo nuevo en el seno del mundo actual: es el punto de vista de Platón y de la más elevada moralidad; 4) el que pone la realidad sólo en Dios y en su manifestación en nosotros: es el punto de vista de la religiosidad; 5) el que ve la diversidad salir de la unidad y reflejarse en ella: es el punto de vista supremo de la ciencia. La religión sin la ciencia es fe pura e inquebrantable: la ciencia le añade el elemento del pensamiento. Pero el contenido de ambos puntos de vista es el mismo: la visión de nosotros mismos y del mundo en el inconmovible ser absoluto[68].

Estos cinco puntos de vista sobre la realidad incluyen cinco maneras de concebir el objeto de la felicidad: el goce sensible, el cumplimiento del deber, la búsqueda del ideal, la participación en la vida de Dios, el saber. Pero la verdadera felicidad reside sólo en el amor de Dios. ¿Qué es lo que nos da la certeza de Dios más allá de toda duda, sólo posible en la reflexión, sino el amor? El amor viene de Dios y va a Dios. En el amor el ser y el ser-ahí, Dios y el hombre son uno. «El amor es por ello más alto que toda razón, es la fuente de toda razón y la raíz de la realidad.»[69] El amor es también el resorte íntimo del obrar moral. Es inútil decirle al que no ama: ¡obra moralmente!, ya que el mundo moral sólo se levanta en el amor; de modo análogo es superfluo decirle al que ama: ¡obra!, ya que el obrar moral brota del amor. Y así, si alguno no obra, es que no ama.

El hombre tiene entonces ante sí dos formas posibles de vida: o pone la felicidad en la búsqueda de lo perecedero y se sumerge en una «vida aparente», mezcla de vida y de muerte, o la pone allí donde únicamente se encuentra, en Dios, en lo imperecedero, y alcanza así la «vida verdadera». «La vida verdadera vive en Dios y ama a Dios; la vida aparente vive en el mundo e intenta amar al mundo... La vida verdadera vive en lo imperecedero..., se realiza *totalmente* en cada instante y permanece necesariamente por toda la eternidad lo que en cada instante es. La vida aparente vive en lo perecedero y, en consecuencia, no permanece en ningún momento igual a sí misma; el instante que vive engulle y devora al que se va, y así la vida aparente se convierte en un ininterrumpido mo-

68. *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (*Werke,* vol. V), p. 465ss.
69. Ibid., p. 541.

rir, sólo vive muriendo. La vida verdadera es por sí misma bienaventurada; la vida aparente es inevitablemente miserable y desgraciada.»[70]

En definitiva, la pregunta por la vida bienaventurada es una pregunta baldía. Sólo la muerte es desgraciada. La vida, en cambio, es bienaventurada. La raíz de la vida es el amor y el amor es en sí mismo bienaventuranza. El que ama a Dios penetra en una corriente de vida en lo eterno que es ya en sí misma eterna bienaventuranza. La bienaventuranza no se sitúa, pues, en otro mundo, más allá de la tumba. Para el que ama a Dios está ya aquí, pues Dios está en él y Dios es ya hoy para él lo que será por toda la eternidad.

Fichte rechazó siempre la existencia del alma como una «mala hipótesis», pero esto no quiere decir que en su pensamiento no haya lugar para una escatología. La obra que comentamos ofrece a este respecto algunas indicaciones preciosas. El «tú debes», con su exigencia infinita, recibe esta formulación: «El ser absoluto quiere aparecer a través de ti.» Ahora bien, el yo individual forma parte de un sistema de «yoes» que tiende a la plenitud. La interpersonalidad constituye la forma básica absoluta del ser-ahí, no eliminable ni siquiera por la divinidad: el ser absoluto se rompió originariamente y así permanecerá por toda la eternidad. Por consiguiente, ningún individuo venido realmente a la existencia, puede jamás perecer. Ahora bien, el ser ahí individual es determinado como imagen de Dios. La compleción del sistema de «yoes», al que nos referíamos más arriba, lleva entonces consigo la búsqueda recíproca del ser divino repartido entre todos, cada individuo en el otro. La meta de este mutuo reconocimiento es el reino de Dios. Cada individuo quiere que todos sus hermanos, de todos lados y en todas direcciones, reflejen cada vez más a Dios, como lo refleja él, y encaminen sus pasos hacia su reino, como los encamina él, un reino que con seguridad vendrá, por desilusionantes y frustrantes que parezcan siempre —en este mundo en el que el asesino triunfa sobre la víctima— todos los pasos que damos hacia él. «Finalmente —y ¿dónde está el final?—, finalmente todo tiene que encaminarse hacia el puerto seguro de la eterna paz y bienaventuranza; finalmente tiene que salir afuera de una vez por todas el reino divino: y su fuerza y su poder y su gloria.»[71]

Fichte estaba convencido de que su doctrina de la religión coincidía con la doctrina del cristianismo, tal como se expresa en su más «auténtica y pura fuente», el Evangelio de San Juan. El filósofo distingue en Juan dos series de afirmaciones: las que se refieren al Logos eterno de Dios y las que se refieren a Jesús de Nazaret. Las primeras son valederas absolu-

70. Ibid., p. 406.

71. Ibid., p. 549.

tamente y para todo tiempo: su sentido es metafísico. Las segundas son valederas sólo desde el punto de vista del propio evangelista: su sentido es histórico. En uno y otro caso Fichte se acerca indudablemente a la fe cristiana, pero para interpretarla inmediatamente en función de su propia filosofía. Así Fichte entiende el inicio del evangelio de San Juan: «En el principio existía el Logos y el Logos estaba cabe Dios y el Logos era Dios» (Jn 1,1) en la línea de su propio pensamiento. Junto a Dios, el ser absoluto, no cabe ningún otro ser. Por consiguiente, lo que Juan dice del Logos eterno se refiere a la *existencia* de Dios y no a su *ser-en-sí*. «Tan originario como el ser íntimo de Dios es su existencia *(Dasein)*, la segunda es inseparable del primero y absolutamente igual a él: esta existencia divina es necesariamente saber y sólo en este saber fue hecho verdaderamente el mundo y todas las cosas que en él se encuentran.»[72] En lo que se refiere al final del mismo prólogo: «El Logos se hizo carne» (Jn 1,14) en Jesús de Nazaret, Fichte reconoce que en ellas se encierra el dogma capital del cristianismo, pero, a la luz de las primeras, cabe interpretarlas, aunque sólo en el plano de la *posibilidad* del ser, en el sentido de que siempre que un hombre tiene conciencia de su unidad con Dios y entrega de hecho su vida a la vida divina, el Logos eterno se hace en él, como en Jesús, carne, es decir, existencia humana.

¿En qué queda entonces la primacía que la fe atribuye a Jesucristo como único mediador de la relación hombre-Dios? Fichte se mueve de nuevo entre dos aguas. Subraya, en efecto, que «la conciencia de la absoluta unidad del ser ahí humano con el divino es el más profundo conocimiento que el hombre pueda alcanzar. Antes de Jesús jamás existió... Jesús, en cambio, la tuvo manifiestamente. ¿Cómo alcanzó Jesús esta conciencia? Que después que la verdad haya sido descubierta, venga alguien y la redescubra, no es precisamente un gran milagro; pero ¿cómo pudo llegar a ella el primero, separado de los siglos que le precedieron y le siguieron por la posesión exclusiva de aquella conciencia?: he aquí un enorme milagro. Y así es de hecho verdad la primera parte de lo que el dogma cristiano afirma, a saber, que Jesús de Nazaret —de una manera preeminente que a nadie pertenece fuera de él— es el unigénito y primogénito Hijo de Dios»; pero es para subrayar a renglón seguido que «aunque el filósofo —en la medida en que sabe— encuentra las mismas verdades con entera independencia del cristianismo y las contempla con tanta consecuencia y una tan omnímoda claridad que, al menos a nosotros, no nos ha sido transmitida por el cristianismo, sin embargo, sigue siendo eternamente verdad que nosotros con todo nuestro tiempo y to-

72. Ibid., p. 481.

das nuestras investigaciones filosóficas estamos situados en el suelo del cristianismo y no salimos de él; que este cristianismo ha entrado de mil maneras en nuestra educación y que nosotros no seríamos sencillamente lo que somos, si este poderoso principio no se nos hubiera anticipado... Y así permanece como una verdad incontrovertible la segunda parte del dogma cristiano, a saber, que todos aquellos que después de Jesús llegan a la unión con Dios lo hacen a través de él y por medio de él. Y se confirma asimismo la convicción de que hasta el fin de los tiempos todos los entendidos se inclinarán profundamente ante este Jesús de Nazaret. Y todos, cuanto más sean ellos mismos, con tanta mayor humildad reconocerán la sobreabundante gloria de esta gran aparición»[73].

Pese a su sincero entusiasmo por la figura sin par de Jesús, Fichte se ha avanzado a Hegel en el intento de asimilar para la filosofía los contenidos de la revelación cristiana. La *Doctrina de la moral* de 1812 introduce en esta relación un elemento clarificador. La filosofía se desemboza como apropiación del contenido de verdad abierto por la revelación. Aunque es superior a la revelación por razón de su elemento propio, el saber, le está subordinada en razón de su origen. La filosofía, en efecto, presupone la fe moral. Pero la fe moral entra de hecho en la existencia humana por medio de la revelación. «Por esto, toda filosofía, aunque desde el punto de vista de su forma se eleva por encima de toda iglesia, en su existencia fáctica parte de la Iglesia y de su principio, la revelación. El filósofo es y permanece por ello miembro de la Iglesia, es engendrado necesariamente en el seno de la Iglesia y procede de ella.»[74]

El nuevo giro adoptado por el pensamiento religioso de Fichte se acentúa en la *Doctrina del Estado* de 1813. El filósofo hace suya la frase de Jacobi: «Todos nacemos en la fe», y la explica del modo siguiente: «Todos somos engendrados en el desconocimiento, ya que sólo la libertad nos hace entendidos.»[75] Pero la libertad sólo ha llegado a sí misma gracias a la aparición histórica de Cristo. Jesús de Nazaret se sitúa, pues, en el punto de viraje de la historia. Por eso Fichte ve en adelante en Jesús la imagen perfecta y acabada del hombre. Su perfección consiste en la perfección de su relación con Dios. Lo nuevo y milagroso de Jesús frente a todos los anteriores intentos del hombre de relacionarse con Dios radica en el hecho de que Jesús *vive* sencillamente en el presente la relación con Dios y no se limita, como otros, a buscarla o a esperarla. Desde entonces cada hombres está llamado a realizar en la libertad su perfecta relación

73. Ibid., p. 483ss. Cf. también, *Beilage zur sechsten Vorlesung*, ibid, p. 567ss. Véase sobre el tema X. Tilliette, *Christologie et Doctrine de la science*, en: *Erneuerung der transzendentalen Philosophie im Anschluss an Kant und Fichte*, pp. 425-35.

74. *Das System der Sittenlehre* (*Werke*, vol. XI), p. 115.

75. *Exkurse zur Staatslehre* (*Werke*, vol. VII), p. 585.

con Dios, pero nadie podría hacerlo si Jesús no nos hubiera abierto el camino. En este sentido Jesús es el mediador absoluto entre Dios y la humanidad[76].

La aparición de Cristo como figura central de la historia humana es condición y consecuencia de su misión: la de ser fundador del reino de los cielos. Fichte ve en la promesa del reino «la esencia del cristianismo, su fin absoluto y eterno, independiente del tiempo y válido para todo tiempo»[77]. Ahora bien, «reino» no es un concepto topográfico, sino interpersonal que designa una comunidad acabada de seres racionales. A su vez, «cielo» no tiene un sentido espacial (en oposición a la «tierra»), ni significa una *parte* de la realidad, sino la *verdad* de la entera realidad: el todo de la eternidad que no sólo abraza todos los acontecimientos temporales, sino que los penetra[78]. Por ello el reino de los cielos no empieza después de la muerte, sino ahora. El que no entra en el reino, es decir, en la verdad de la realidad, *ahora,* no entrará nunca. A diferencia del paganismo, el cristianismo pone lo eterno en lo temporal, como el auténtico comienzo de lo temporal. Ahora bien, Jesús fue a ojos de Fichte el primer hombre que vivió en la verdadera realidad y por ello fue también el primer ciudadano del reino de los cielos. «Él era por su *ser* como quería *hacer* a todos.»[79] Por ello los otros hombres sólo pueden entrar en el reino por medio de él, por la fe en su mensaje. «Para que alguien sea ahora capaz de acercarse a Dios, es preciso que *conozca* la doctrina de Jesús sobre el reino de los cielos.»[80] Pero todos están llamados a entrar en el reino. En este sentido, Fichte no duda en afirmar: «Todo hombre, sin excepción, por el mero hecho de haber nacido y de llevar un rostro humano, es capaz de entrar en el reino de los cielos: Dios está dispuesto a darle vida y espíritu. Pues sólo para esto existe cada hombre y sólo bajo esta condición es un hombre.»[81]

Fichte es un pensador de pocos, pero grandes pensamientos. La personalidad maciza del filósofo y la indudable elevación de su idealismo ético-religioso causan admiración. Pero, como ya advirtió Goethe, el pensador no se las arregló nunca del todo con sus criaturas: una y otra vez se pilló en ellas los dedos. La tensión existente en su pensamiento entre razón teórica y razón práctica, saber y fe, moral y derecho, nacionalismo e internacionalismo, panteísmo y teísmo, primera y segunda filosofía, constituye un indicio claro de este desarreglo. ¿Dejó atrás Fich-

76. Cf. J. Widmann, *J.G. Fichte*, p. 246s.

77. *Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche* (*Werke*, vol. IV), p. 534s.

78. Cf. J. Widmann, *J.G. Fichte*, p. 248s.

79. *Exkurse zur Staatslehre*, p. 606.

80. *Die Staatslehre*, p. 538.

81. Ibid., p. 555.

te definitivamente el monismo panteizante de la primera hora en dirección del Dios del teísmo cristiano? Tal parece ser su intención, pero es dudoso que lo consiguiera. Es claro que entre la primera y la segunda filosofía hay un cambio decisivo de acento: éste ya no se pone en la inmanencia, sino en la trascendencia. Y así, si la primera filosofía era una doctrina de lo absoluto en el hombre, la segunda es claramente una doctrina de lo absoluto fuera del hombre. En este sentido no cabe ninguna duda de que el segundo Fichte admite un Dios superior y exterior a la conciencia, pero la ausencia de una doctrina de la creación y de la analogía le impide sacar todas las consecuencias de su nuevo planteamiento.

En efecto, si no se recurre a la analogía, ¿cómo arreglárselas, por ejemplo, para atribuir la conciencia al ser absoluto y el ser a la conciencia finita? Se comprende, pues, que Fichte se viera empujado a vincular en exclusiva el ser con Dios y la conciencia con el yo humano. Ahora bien, si no hay otro ser aparte de Dios ¿qué pasa entonces con el yo humano? Negarle el ser y considerarlo meramente una exteriorización del ser de Dios, ¿no es acercarse al monismo? Y si no hay otro ámbito de conciencia que el de la conciencia humana finita, ¿qué pasa entonces con Dios? Negarle la conciencia y considerar que la conciencia humana es también de un modo u otro conciencia de Dios, ¿no es rozar el panteísmo? Ahora bien, esto es más o menos lo que hace Fichte al concebir al hombre como ex-sistencia de Dios y a la conciencia como reflexión del ser, saber sobre un ser que ella no es, imagen exteriorizada de lo absoluto. Es verdad que Fichte observa también que no podría salir de Dios la luz de la conciencia, si él no fuera en sí mismo luz. Más que no alcanzar, Dios rebasaría la conciencia: sería más bien hiperconsciente que inconsciente. En definitiva, el pensamiento de nuestro filósofo parece situarse en tierra de nadie, a medio camino entre el panteísmo, del que viene, y el teísmo hacia el que va. Por más vueltas que se le dé al asunto, se llega siempre al mismo resultado: Fichte pretende afirmar a la vez dos tesis difícilmente conciliables entre sí: que ex-siste aparte de Dios, como el ser de Dios exterior a Dios, el ámbito de la conciencia con sus leyes y que, sin embargo, no hay otro ser aparte de Dios.

¿Existe una ruptura entre el primer y el segundo Fichte? En otras palabras, ¿la filosofía del ser absoluto dice o no adiós al idealismo propio de la filosofía del yo absoluto? Si por idealismo se entiende la tesis de que el mundo sólo tiene realidad en el ámbito de la conciencia, Fichte no abandona jamás el idealismo, ya que dicha tesis sigue siendo válida para su segunda filosofía. Así se explica que el filósofo defendiera a rajatabla la unidad y continuidad de su pensamiento. La segunda versión de

la doctrina de la ciencia no vendría a suprimir, sino a confirmar y completar la primera. En cambio, si por idealismo se entiende la tesis que afirma el carácter originario de la conciencia y, por ende, la prioridad del pensamiento sobre el ser, entonces Fichte abandona el idealismo, ya que su segunda filosofía establece la tesis opuesta, a saber, la prioridad del ser sobre el pensamiento y, por ende, el carácter derivado de la conciencia. Si se añade que este cambio procede de las exigencias de su propio pensamiento y que, por consiguiente, no es obstáculo a su continuidad, entonces es preciso reconocer que «el idealismo de Fichte tiende a superar sus propios límites»[82].

82. J. Copleston, *Historia de la filosofía*, VII: *De Fichte a Nietzsche*, p. 81.

CAPÍTULO SEGUNDO

SCHELLING

Situado históricamente entre Fichte y Hegel, Schelling ha hecho demasiadas veces el triste papel de un brillante segundón, cuyo pensamiento, llamado por ello «idealismo objetivo», parecía sólo bueno para asegurar el tránsito entre la tesis, el «idealismo subjetivo», y la síntesis, el «idealismo absoluto». El olvido de Schelling era el precio que había que pagar para mantener la continuidad de un movimiento, del que Fichte significa el comienzo y Hegel la plenitud. La historia del idealismo alemán se escribía en definitiva a mayor gloria de Hegel. Hoy ya no vemos, como antaño, en el idealismo una línea continua. Si hay continuidad, ésta se establece sólo entre Hegel y la primera filosofía de Fichte y de Schelling. Por otro lado, estos dos filósofos son estudiados por sí mismos y no sólo como eslabones hacia Hegel. Y así el eco que encontró en nuestro tiempo la problemática existencial dio lugar hace algunos años a un renacimiento schellinguiano, que en un principio se interesó por la filosofía tardía y actualmente se extiende también a la primera etapa idealista. No olvidemos, finalmente, que, cinco años más joven que Hegel, Schelling le sobrevivió dos largos decenios. En este sentido, según la conocida tesis de W. Schulz, el que consuma el idealismo, es decir, lo lleva a una plenitud que incluye su acabamiento, no es Hegel sino Schelling. «En la filosofía tardía de Schelling se consuma por vez primera este movimiento, en el que la subjetividad que quiere apoderarse de sí misma llega a través de la experiencia de su impotencia a su auténtica autocomprensión. Aquí reside la verdadera importancia de Schelling para la filosofía contemporánea.»[1]

---

1. W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955, p. 6s.

1. EL HOMBRE Y LA OBRA

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling nació en Leonberg, en la región de Württemberg, el 21 de enero de 1775[2]. Su padre era un prestigioso ministro luterano que llegó a ser intendente de la Iglesia. Destinado por tradición familiar al ministerio eclesiástico, Schelling estudia el latín en la escuela de Nürtingen y las humanidades en el centro para teólogos que su padre dirigía en Bebenhausen. En 1790, a la edad de quince años, ingresa en la célebre fundación teológica de Tubinga, en donde entabla íntima amistad con Hölderlin y Hegel. Si Hölderlin canaliza las actividades literarias del grupo, Schelling hace lo mismo con las filosóficas. El joven estudiante simultanea el estudio de la teología con el conocimiento de Platón, Leibniz y Spinoza, cuyo pensamiento se había puesto de moda en Alemania a raíz del escrito polémico de Jacobi *Cartas a Moisés Mendelsohn sobre la doctrina de Spinoza* (1785). Después descubre a Kant y a Fichte en el que reconoce inmediatamente a su «maestro».

Dos rasgos definen por estos años la eclosión del genio de Schelling: su extremada fecundidad y precocidad. En 1792, a los 17 años de edad, publica un primer escrito sobre el pecado original. Siguen pronto otros dos, uno de crítica neotestamentaria y otro sobre un tema que volverá a ocuparle en su vejez: *Sobre los mitos del mundo antiguo*. En uno y otro caso el joven teólogo interpreta el mensaje cristiano y la mitología pagana como expresión del alma de los pueblos y de su peculiar visión del mundo. Cierra como colofón esta etapa de ensayos teológicos la disertación latina para el título académico en teología *De Marcione paulinarum epistolarum emendatore*. Schelling defiende al hereje Marción del reproche que le hicieron en su época los padres de la Iglesia de haber falseado las cartas de San Pablo.

En 1795 Schelling dice adiós a Tubinga para dedicarse, como antaño Fichte y después Hegel al ejercicio del preceptorado en Leipzig y Dresde. Al persistente influjo filosófico de Fichte se asocia en estos años una experiencia nueva: el descubrimiento romántico de la naturaleza. Schelling aprovecha su estancia en aquellas importantes ciudades universitarias para entregarse con ardor al estudio de las matemáticas y de las ciencias naturales. De Dresde pasa luego a Jena, donde asiste a los cursos de

2. No existe una biografía completa y actualizada de Schelling. A este respecto es básico todavía la clásica presentación de K. Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg [4]1923. La exposición forma parte de la *Geschichte der neueren Philosophie*. Para el aspecto documental es importante G.L. Plitt, *Aus Schellings Leben. In Briefen*, 3 vols., Leipzig 1869-70. El primer volumen (pp. 1-179) contiene un fragmento biográfico: *Schellings Leben* (los primeros años hasta 1796), escrito por su hijo, Karl F.A. Schelling. Véase también *F.W. J. Schelling. Briefe und Dokumente*, ed. por H. Furhmans, I: *1775-1809*; II: *Zusatzband 1775-1803*. Bonn 1962-73.

Fichte. Poco después, en 1798, a propuesta de Goethe, es nombrado profesor extraordinario de la Universidad de Jena. Este nombramiento era el reconocimiento de la fama que le habían granjeado sus escritos en defensa del pensamiento de Fichte, del que Schelling se había convertido a su manera en propagandista entusiasta y eficaz. Al año siguiente, Fichte se ve obligado a abandonar Jena a causa de la acusación de ateísmo y Schelling le substituye en la cátedra de filosofía. Cinco años duraría el magisterio del filósofo en Jena (1798-1803). Son cinco años de maduración intelectual, en los que Schelling se dedica a introducir la naturaleza en el idealismo fichteano del yo. Jena era entonces uno de los centros más vivos de la actividad literaria y filosófica de Alemania. Goethe residía en la cercana corte de Weimar. Y en la misma Jena tenía su sede el brillante círculo romántico, constituido por los hermanos Schlegel, los poetas Novalis y Tieck y el futuro teólogo berlinés, Schleiermacher, en el que Schelling oficiará de sumo sacerdote filosófico.

Toda esta suma de influencias se refleja en las obras de esta etapa, la más fecunda de su actividad literaria. Hegel dirá después, no sin mordacidad, que Schelling desarrolló su formación filosófica a la vista del público[3]. El hecho es que desde 1795 hasta 1803 el filósofo publica casi todos los años alguna o algunas obras importantes. En 1795 aparecen *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general* y *El yo como principio de la filosofía o lo incondicionado en el saber humano*. En ambas obras el influjo de Fichte es patente, pero en la segunda se da ya de la mano con el de Spinoza. Sigue un escrito que Schelling considerará más tarde como el punto de partida de su filosofía: *Las cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* (1796). El influjo de Spinoza es de nuevo decisivo. Lejos de contraponer como Fichte, dogmatismo y criticismo, Schelling considera que ambos se encuentran en la vecindad de lo absoluto. En 1797 aparecen las *Disertaciones dedicadas al esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la ciencia*, la *Visión universal de la nueva literatura filosófica* y sobre todo las *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, la obra que inicia el giro romántico del pensamiento schellinguiano, caracterizado por la voluntad de volver a poner en su lugar a la naturaleza que Fichte, en su ardor moral, había reducido a mero trampolín de la afirmación del yo. El surco, recién abierto, se ahonda en los dos años que siguen con tres nuevas obras de filosofía natural: *El alma del mundo* (1798), *Primer proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza* (1799) e *Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa* (1799).

3. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, México 1955, p. 487.

Finalizado el ciclo de trabajos sobre filosofía de la naturaleza, Schelling inicia una nueva etapa. Las perspectivas se invierten. Si hasta ahora había puesto el énfasis en la naturaleza, ahora lo pone en el yo. Tal es el punto de vista del *Sistema del idealismo trascendental* (1800), una obra que es considerada con razón como la más sistemática y acabada de su primera producción filosófica. La nueva etapa duró poco. La inquietud romántica de su espíritu le lleva a inaugurar una nueva andadura especulativa, bajo la égida de Spinoza, que encuentra su expresión en la *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801), *Bruno o el principio divino y natural de las cosas* (1802) y *Lecciones sobre el método del estudio académico* (1803), tres obras que representan ya el nuevo punto de vista de la filosofía de la identidad. El énfasis que antes se había puesto respectivamente en la naturaleza y en el yo se pone ahora en un absoluto indiferenciado, raíz común de ambos.

Entre tanto, un lance amoroso dio al traste con el círculo romántico de Jena. Carolina, la esposa de A.G. Schlegel, una mujer brillante a la que los miembros del grupo denominaban «Dama Lucifer» y miraban como a su musa, se divorció de su marido e inició un idilio con Schelling. En 1803 los dos amantes contrajeron matrimonio. Sin nada que la retuviera ya en Jena, Schelling acepta una cátedra en Würzburgo. La estancia del filósofo en la bella ciudad episcopal duró sólo tres años. En 1806, con el vaivén de las guerras napoleónicas, el gobierno de la ciudad pasó a manos de los austríacos. La vida académica se hace difícil para los profesores luteranos y Schelling abandona Würzburgo y se establece en Munich. Comienza para el filósofo un período de obligada inactividad, sólo compensada por su ingreso en la Academia de Ciencias y por sus contactos con F. von Baader, quien atrae su atención sobre la obra del famoso místico barroco, J. Boehme. El nuevo descubrimiento estaba llamado a jugar un importante papel en el giro religioso y místico que pronto va a dar su pensamiento, del que la obra más importante de esta etapa intermedia, *Filosofía y Religión* (1804), constituye ya un claro prenuncio.

Dos sucesos de carácter muy diverso, pero coincidentes, inciden en la nueva andadura. En 1807 aparece la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Las mordaces alusiones con las que el viejo amigo de Tubinga ironizaba sobre su filosofía de lo absoluto hieren profundamente a Schelling. La rápida y brillante ascensión de su rival le llena de amargura. A ello se une pronto un doloroso acontecimiento familiar. En 1809 muere su esposa Carolina. El desgarramiento que le produce esta muerte rompe el encantamiento idealista y abre su pensamiento al eterno problema del mal, de la culpa, de la libertad. Es el tema de las *Indagaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809), una obra inspirada en Boehme que cierra el ciclo de las grandes obras publicadas en vida por el filósofo. En 1812 Schelling contrae nuevas nupcias con Paulina Gotter, la hija de una antigua amiga de Carolina. En 1821 reemprende su actividad académica en Erlangen. De allí pasa en 1827 a Munich, donde ocupa la catedra de filosofía en la recién fundada universidad. En apariencia la vida sigue igual. Pero Schelling ya no es el mismo de antes. Su otrora inagotable fecundidad parece haberse agotado. En estos últimos cuarenta y cinco años de su vida sólo publica algunos escritos esporádicos, entre ellos un trabajo *Sobre las divinidades de Samotracia* (1815) y un prólogo a la traducción alemana de los *Fragmentos filosóficos* de V. Cousin (1834). En cambio la obra a la que dedica sus mayores energías, *Las edades del mundo*, permanece inacabada.

En 1841 Schelling es llamado a Berlín por el rey Federico Guillermo IV de Prusia para ocupar la cátedra de Hegel, fallecido diez años antes. El nombramiento no podía ser más honroso. Se le encomendaba combatir el «veneno» del panteísmo hegeliano, no como profesor ordinario, sino como filósofo elegido por Dios y maestro de su época. Para Shelling era la hora del desquite. Sus lecciones sobre la *Filosofía de la mitología* y la *Filosofía de la religión* causaron sensación. Entre sus oyentes se contaba la flor y nata de la intelectualidad berlinesa: amigos y enemigos, ilustres colegas y futuras celebridades, como K. von Savigny, F.A. Trendelenburg, L. von Ranke, G. von Humbold, C.L. Michelet, D.F. Strauss, J. Burkhardt, amén de tres jóvenes talentos que andando el tiempo darían bastante que hablar y que hacer: M. Bakunin, F. Engels y S. Kierkegaard. Pero pronto el entusiasmo y la expectación dieron paso al desencanto y a la controversia. La asistencia cayó en picado y el filósofo hubo de pasar por la amargura de encontrarse con los bancos cada vez más vacíos. Desengañado, Schelling abandonó el campo: después del semestre de invierno 1845-46 ya no reemprendió sus cursos. El viejo mago había perdido definitivamente su antiguo poder de encantamiento: su tiempo había pasado. Los últimos años transcurrieron en Berlín y Munich entre un olvido creciente compensado por las alegrías familiares. Los veranos solía pasarlos el anciano filósofo en algún balneario. En el verano de 1854 se dirigió por vez primera a Bad Ragaz (Suiza). Allí murió el 20 de agosto a las seis de la tarde a los 75 años de edad. «Señor, déjame morir», son las palabras que repetía en la agonía. Como en Ragaz no existía comunidad evangélica, fue enterrado por el párroco católico. Poco después manos amigas le erigieron allí un monumento con esta inscripción: «Al primer pensador de Alemania.» Pero su muerte no levantó demasiados ecos. Un antiguo discípulo berlinés, U. von Ense, escribía en

su periódico a guisa de comentario necrológico: «Fue seguramente un gran pensador, pero un carácter débil y falso; enganchó su filosofía al curso de los vientos... En definitiva, se sobrevivió a sí mismo.»[4]

Schelling es el típico representante del romanticismo en filosofía. Su pensamiento inconstante y desordenado —Jaspers subraya con razón su incapacidad para construir un sistema—[5], pero no exento de chispazos de genio, inclinado siempre hacia lo bello y lo sublime, privó mucho en el círculo de los grandes poetas alemanes: Goethe, Novalis y Tieck. En rudo contraste con el rigor dialéctico y el acentuado moralismo de Fichte, Schelling es el filósofo de la belleza que transforma el sistema de su maestro en un poema panteísta: el mundo como obra de arte, en la que se revela lo absoluto, para derivar más tarde hacia un nuevo tipo de pensamiento histórico-teológico de corte neoplatónico y cristiano.

2. GÉNESIS DE LA PRIMERA FILOSOFÍA

A diferencia de la obra de Hegel y en parte también de Fichte, cuya unidad de fondo es patente, aun en medio de su innegable evolución, la obra de Schelling se presenta como un montón abigarrado de escritos tan numerosos como dispares. No sin razón se ha denominado a su autor el «Proteo» del idealismo alemán. «Schelling se pasó el tiempo cambiando de opinión acerca de todas las cosas; y no solamente sus ideas evolucionaron, sino que los problemas que se propone variaron por completo; ninguna filosofía, incluso la de Platón, aparece a primera vista más dinámica y más incomprensible.»[6]

El pensamiento de Schelling no se expresa, pues, en forma cerrada y acabada sino, al contrario, eminentemente abierta, como corresponde a lo que X. Tilliette ha denominado «una filosofía en devenir». En una cosa, empero, están de acuerdo tanto los intérpretes como el propio autor: en el comienzo de su camino intelectual está Fichte con su posición absoluta del yo. Schelling se apropia la noción fichteana del yo absoluto: sólo el yo, tal como Fichte lo concibe, presenta todas aquellas características que se exigen en la filosofía del primer principio. Pero pronto se da cuenta de que el punto de partida de Fichte era demasiado parcial: que todo el ser sea posición del yo y que permanezcamos encerrados en el círculo mágico trazado por nuestras propias posiciones le

4. Cf. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, II: *La dernière philosophie 1821-1854*, París 1970, p. 489s.
5. Cf. K. Jaspers, *Schelling, Grösse und Verhängnis*, Munich 1955, p. 48s.
6. V. Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, París 1933, p. 311.

parece a Schelling un punto de vista demasiado limitado. Lo absoluto no puede ser sin más el yo, ya que éste en definitiva es un concepto relativo al no-yo. De ahí su intento de armonizar el yo de Fichte con la substancia de Spinoza. El joven filósofo alude a este intento en carta a Hegel del 4 de febrero de 1795: «Yo, entre tanto, me he convertido en spinozista. No te asombres. En seguida vas a saber cómo ha sido. Para Spinoza, el mundo (el objeto en oposición al sujeto) era *todo;* para mí, es el *yo*. La diferencia esencial entre la filosofía crítica y la dogmática reside, según mi punto de vista, en esto, que aquélla parte del yo absoluto (que no ha sido todavía determinado por ningún objeto), en tanto que la filosofía dogmática parte del objeto absoluto o del no-yo. Esta última, llevada a sus últimas consecuencias lógicas, conduce al sistema de Spinoza; la primera, en cambio, conduce al sistema kantiano. La filosofía debe partir de lo absoluto. Y entonces el único problema que se plantea es el de saber dónde reside este absoluto, si en el yo o en el no-yo. Si esta cuestión es resuelta todo ha sido resuelto... Para mí, el principio más elevado de la filosofía es el yo puro, absoluto, es decir, el yo en la medida en que él es solamente el yo, en que no se halla todavía determinado por los objetos, sino puesto por la libertad. El alfa y omega de toda filosofía es la libertad.»[7]

He aquí un primer rasgo que hay que tener en cuenta para distinguir desde el comienzo el pensamiento de Schelling del de Fichte. El yo en Schelling no es el yo de Fichte, concebido como lo en general del sujeto humano, sino el nombre que se da al absoluto incondicionado, concebido bajo la influencia de Spinoza. El yo absoluto en Schelling es «mi» yo absoluto, pero también «lo absoluto» a secas, con los caracteres de divinidad, aseidad, infinitud, eternidad, omnipotencia, etc. que suelen atribuírsele. La divisa de Schelling es el *ἓν καὶ πᾶν* de los griegos. En el yo la filosofía encuentra su uno y todo. Asimismo, la intuición intelectual, si bien se concibe, siguiendo las huellas de Fichte, como la aprehensión inmediata del yo en el acto de su autoplanteamiento, tiende a derivar en Schelling hacia la pura visión del mundo suprasensible, siguiendo a Platón y a Jacobi. La intuición intelectual se convierte así en la aprehensión inmediata de lo absoluto, presente en sus formas finitas, sobre todo a partir de la experiencia de la belleza.

Por otra parte, Schelling es un romántico enamorado de la naturaleza. Fichte veía en la naturaleza la cantera del esfuerzo moral del yo o una «pura nada». Schelling, en cambio, se resiste a sacrificar la realidad de la naturaleza y con ella la del arte. También la naturaleza, como

7. *Briefe von und an Hegel*, ed. de J. Hoffmeister, vol. 1, Hamburgo 1952, p. 22.

espíritu inmaduro, como conciencia adormecida, ha de tener que ver con el principio absoluto. Schelling completa en consecuencia el idealismo fichteano del yo, levantando a su sombra un idealismo de la naturaleza. Al fin y al cabo, piensa nuestro filósofo, la autoposición del yo no se hace en el vacío, sino que deja necesariamente atrás, como el navío la estela, unas huellas, una especie de pasado trascendental, en una palabra, un inconsciente o preconsciente. La naturaleza, lo que no es todavía yo en acto, es, sin embargo, yo en potencia. ¿Por qué no seguir este rastro, por qué no remontar la pendiente seguida de hecho por la naturaleza y rehacer en sentido inverso el camino de Fichte, ir, en una palabra, de lo preconsciente a la conciencia? Fichte no podía menos de responder a este intento con un no tajante. Es posible deducir el no-yo del yo, pero nunca podrá deducirse el yo del no-yo. La objeción era pertinente. Por esto Schelling se vio empujado a la idea de un absoluto que no fuera expresamente ni yo ni no-yo, ni sujeto ni objeto, ni espíritu ni naturaleza, sino la raíz todavía indiferenciada de ambos[8]. De ahí la denominación de «idealismo objetivo», con la que se suele caracterizar el punto de vista de Schelling.

En cualquier caso, Schelling ha invertido el itinerario de Fichte. La evolución no va, como en Fichte, del yo al no-yo o del espíritu a la naturaleza, sino que va más bien de la naturaleza al espíritu, del no-yo al yo, para volver luego del espíritu a la naturaleza y descubrir finalmente la identidad de ambos en lo absoluto. De ahí las tres etapas en las que suele dividirse la primera filosofía: 1) del objeto al sujeto: filosofía de la naturaleza; 2) del sujeto al objeto: filosofía trascendental; 3) coincidencia de objeto y sujeto en lo absoluto: filosofía de la identidad.

3. Tras las huellas de Fichte

Schelling encontró su propio camino rehaciendo a su manera el del primer Fichte. En las *Lecciones de Munich* (1827) el propio autor nos invita a distinguir en su obra un primer período fichteano. «Tenía yo tan poca prisa por construir un sistema personal que me contenté, como convenía a la poca edad que entonces tenía, con hacer inteligible el sistema de Fichte... Lo que yo buscaba no era un sistema que yo pudiera invocar como mío, sino un sistema que me satisfaciera... Por lo tanto, sólo quería yo entonces explicar el sistema de Fichte.»[9]

De todos modos, como ha mostrado W. Metzger, incluso en esta pri-

8. Cf. X. Tilliette, *La nouvelle image de l'idéalisme allemand*, en: «Rev. Philos. de Louvain», 71 (1973) 49.

mera etapa fichteana Shelling está lejos de ser un mero «discípulo» de Fichte. Desde sus primeros pasos se muestra un pensador original[10]. Éste es ya el caso de su primer escrito importante. *Del yo como principio de la filosofía o de lo incondicionado en el saber humano* (1795). Schelling parte de la idea fichteana según la cual debe darse un principio incondicionado del saber, en el que coincidan el principio del ser y el principio del pensamiento. Este principio no puede sacarse del mundo de las cosas, que están siempre condicionadas. Ha de ser más bien «algo que no pueda absolutamente ser pensado como cosa»[11]. Sólo queda el principio de Fichte: «Yo soy yo o yo soy»[12]. De él se deriva necesariamente, como segundo principio, el no-yo. Pero Schelling observa inmediatamente que yo y no-yo se condicionan mutuamente. No hay objeto sin sujeto, pero tampoco hay sujeto sin objeto. En el principio que buscamos no puede tratarse, por tanto, del sujeto empírico o finito. Se trata más bien de un sujeto que, trascendiendo al sujeto y al objeto finitos, posee todas las determinaciones de lo absoluto: substancialidad, unidad, infinitud, eternidad, causalidad, libertad, etc. Tal sujeto es entonces causa de sí mismo, e incluye en su unidad toda la realidad a la manera del uno y todo de Spinoza. Schelling apela, pues, al *yo* de Fichte, pero lo entiende como la *substancia* de Spinoza. El yo absoluto al que llega es más bien lo absoluto que sería un yo, si fuera a la vez substancialidad, infinitud, eternidad, etc. «El yo es el que ha de considerarse como predicado, si cabe expresarse así, y lo absoluto se ha de considerar como sujeto.»[13]

A esta primera diferencia respecto de Fichte sigue inmediatamente una segunda. El yo absoluto sólo puede ser conocido en un acto que rebasa la temporalidad. Tal es la intuición intelectual, que Schelling —el dato es importante— define aquí con anterioridad a Fichte. En efecto, el yo absoluto no puede ser objeto de una intuición sensible, en principio pasiva y condicionada. Pero tampoco puede ser captado mediante un concepto, ya que los conceptos sólo son posibles en la esfera de lo finito. Sólo queda, pues, que se conozca a sí mismo mediante un acto inmediato, una intuición, la cual deberá ser pensada entonces como no sen-

9. *Zur Geschichte der neueren Münchener Vorlesungen* (*Schellings Werke*, ed. M. Schröter, Munich 1927; reed. jubilar 1959, vol. V), p. 165.

10. Cf. W. Metzger, *Die Epochen des Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1807*, Heidelberg 1911, p. 128. Sobre las relaciones entre Fichte y Schelling cf. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, I, Tubinga ²1961, p. 535. La exposición de Kroner constituye el modelo de la clásica visión del idealismo como una línea recta que va de Kant a Hegel. Fichte y Schelling se convierten en estadios preparatorios de la filosofía hegeliana. Véase también *Fichte-Schelling Briefwechsel*, ed. de W. Schulz, Francfort del Meno (1968). La edición va precedida de una introducción del editor: *Fichtes und Schellings philosophische Entwicklung im Grundriss* (pp. 14-50).

11. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (*Werke*, vol. I), p. 90.

12. Ibid., p. 103.

13. A. Philonenko, *F.W.J. Schelling*, en: *Histoire de la Philosophie. Idées, doctrines*, dir. por F. Chatelet, vol V, p. 107.

sible o intelectual. En la intuición intelectual encuentra Schelling el camino que conduce a la aprehensión de lo absoluto. Como lo explica en otro escrito de la misma etapa, las *Cartas filosóficas sobre el criticismo y el dogmatismo*, «poseemos un poder misterioso, maravilloso, que nos permite sustraernos al movimiento del tiempo para entrar en nosotros mismos, despojar a nuestro sí mismo de todo lo que le viene de fuera, intuyendo entonces en nosotros lo eterno bajo la forma de lo inmutable»[14].

La diferencia, o mejor, la oposición a Fichte es patente. Para éste la intuición intelectual, precisamente porque acompañaba todos los actos de la conciencia, no era un acto acabado de conciencia. Schelling, en cambio, ve en ella el único acto de la conciencia complejo y perfecto[15].

En el ensayo siguiente, las *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* (1795) Schelling se confirma en su propio camino. Recordemos que, en opinión de Fichte, sólo eran posibles dos filosofías: el criticismo que permanece en los límites del yo y el dogmatismo que supera estos límites, negando el sujeto en un objeto absoluto, la substancia comprendida como divinidad. En apariencia, la nueva obra es una defensa del criticismo de Fichte frente al dogmatismo de Spinoza. Pero en el fondo, Schelling se aleja del primero para acercarse al segundo. La diferencia respecto de Fichte aparece ya en el mismo planteamiento del problema. Schelling apunta una idea que se mantendrá a lo largo de todo su camino de pensamiento: nada es más difícil de explicar que lo finito. ¿Por qué existe un mundo de objetos y sujetos finitos y no únicamente el yo absoluto e infinito? ¿Cómo se las arregla la filosofía para salvar el paso de lo infinito a lo finito? Se comprende entonces la afirmación tajante del filósofo: «La principal tarea de la filosofía consiste en resolver el problema de la existencia del mundo.»[16] La diferencia entre dogmatismo y criticismo tiene aquí su verdadera raíz.

En efecto, el problema de la existencia del mundo sólo puede ser resuelto desde uno de los dos polos de la relación de la conciencia: el objeto y el sujeto, pero de suerte que el uno sea absorbido en el otro y se llegue así a reconocer la identidad de ambos. El primer camino conduce al objeto absoluto; el segundo al sujeto absoluto. La primera solución da lugar al dogmatismo de Spinoza; la segunda al criticismo de Fichte. El dogmatismo implica la absolutización del no-yo; el criticismo la del yo. Pero en uno y otro caso lo finito naufraga, puesto que es reducido o al objeto o al sujeto absoluto. En definitiva, dogmatismo y criticismo se en-

14. *Philosophische Briefe über den Dogmatismus und Kritizismus* (*Werke*, vol. I), p. 242.
15. Cf. A. Philonenko, o.c., p. 106.
16. *Philos. Briefe*, p. 237. Cf. A. Philonenko, o.c., p. 106.

cuentran en la vecindad de lo absoluto, y en esta vecindad dejan de ser dos sistemas contradictorios.

Planteado el dilema en estos términos, se comprende que la solución que le dará nuestro filósofo no coincida sin más con la de Fichte. Como éste, Schelling reconoce que criticismo y dogmatismo constituyen dos caminos teóricamente irrefutables y que sólo un acto de la libertad o un abandono de la misma permite elegir entre ambos, pero si se aleja de Spinoza por el hecho de no aceptar la negación del sujeto en un objeto absoluto, coincide con él en buscar un absoluto que supere el sujeto humano. En otras palabras, entre el idealismo crítico y el realismo dogmático Schelling escoge el primero, pero dándose plena cuenta de que en el límite coincide con su contrario.

Desde sus primeros pasos, Schelling supera, pues, el principio fichteano de la subjetividad. Lo absoluto no es subjetivo, sino que es tanto transubjetivo como transobjetivo. En las primeras obras de Schelling «la primacía de la subjetividad resulta prácticamente verbal y se anuncia ya el tema de su última filosofía, que es el de la primacía del ser sobre el pensamiento, lo mismo que la problemática de la filosofía de la identidad, que pone en el origen la identidad de sujeto y objeto»[17].

4. Filosofía de la naturaleza

Todo el mundo está de acuerdo en reconocer en la Filosofía de la naturaleza la primera manifestación expresa del genio de Schelling. En Fichte la naturaleza era el producto de una actividad inconsciente del yo, cuyo sentido era la necesidad de poner una alteridad que pudiera luego ser superada por la acción moral. En este sentido, nada parece más ajeno a Fichte que la misma idea de una filosofía de la naturaleza. Sin embargo, por paradójico que sea, Schelling se abre camino hacia ella a partir de una idea de Fichte. No olvidemos, en efecto, que en el *Compendio* de 1795 el propio Fichte había apuntado un camino inverso. Se trataba de descubrir por la reflexión al yo autoconsciente detrás de la cortina de su actividad productora. Según Fichte, en el conocimiento el objeto no es dado, sino que origina de una acción necesaria e inconsciente del yo, pero es sólo gracias a ella que aparece la conciencia. Objeto y conciencia se condicionan mutuamente: la conciencia surge en la medida en que el objeto aparece. Cabe, pues, pensar que la autoconciencia es el fin al que tiende el espíritu mediante la producción del objeto. Entonces,

17. A. Philonenko, o.c., p. 107.

hay toda una serie de acciones del yo que preceden a la autoconciencia. Y esta serie inconsciente que tiende a la conciencia no es otra cosa que la naturaleza.

Schelling da este paso decisivo en 1797 en las *Disertaciones dedicadas al esclarecimiento de la Doctrina de la ciencia*. Allí se afirma ya taxativamente que «el mundo en su infinitud no es más que nuestro espíritu creador en sus infinitas producciones y reproducciones»[18]. Los grados de desarrollo de la naturaleza pueden ser, pues, comprendidos como producciones del espíritu, mediante las cuales éste se eleva a la conciencia y a la libertad. En definitiva, la naturaleza entra a formar parte de la «historia» del espíritu humano. Es posible, pues, construir una filosofía de la naturaleza que lleve a cabo un movimiento inverso al de la doctrina de la ciencia de Fichte. Éste dedujo de la inteligencia una naturaleza. Schelling, en cambio, deducirá de la naturaleza una inteligencia.

Tal es la tarea que el filósofo se impone en sus escritos de filosofía natural. El dualismo fichteano de yo y no-yo se desvanece en favor de un monismo genético que lleva de la naturaleza al espíritu. Se trata ahora de captar esta génesis y de elevarse de la *natura naturata*, la naturaleza como producto, a la *natura naturans*, la naturaleza como productividad. La naturaleza se desemboza como «pasado trascendental» del espíritu. Ella es en el fondo espíritu, pero espíritu inmaduro, que no tiene conciencia de la actividad infinita que él mismo es. En la naturaleza se agitan las mismas fuerzas que obran en la conciencia. Es, por así decirlo, «espíritu visible», del mismo modo que el espíritu es «naturaleza invisible». En esta hermandad genética de espíritu y naturaleza radica la posibilidad de una ciencia natural. «El experimento es una pregunta hecha a la naturaleza a la que la naturaleza está obligada a contestar.»[19]

Dos ideas fundamentales dominan la filosofía schellinguiana de la naturaleza: la *polaridad* y la *teleología*. La naturaleza se constituye por la oposición de fuerzas, por ejemplo, atracción y repulsión, electricidad positiva y negativa. La polaridad, que Schelling define como identidad en la duplicidad o duplicidad en la identidad, encuentra su expresión en todos los fenómenos naturales desde la gravitación, el magnetismo, la electricidad, la afinidad química hasta la sensibilidad, la irritabilidad, y la tendencia a la organización propia de la vida. Por otra parte, si la naturaleza es un producto del espíritu, es lógico reconocerle no sólo una organización o finalidad inmanente, sino también un proceso de desarrollo o de potenciación, que constituye la historia del espíritu. El verdadero *telos* de la naturaleza es, pues, el devenir espíritu del espíritu. La naturaleza es espíritu adormecido, una especie de «bella durmiente» que despierta progresivamente de la inconsciencia a la conciencia. Se trata en el fondo, como en Hegel, de un solo proceso: el llegar a ser al final lo que se era al principio. Así Schelling distingue en la naturaleza tres potencias: naturaleza infraempírica, naturaleza determinada y cualificada y naturaleza orgánica. La primera se manifiesta en los fenómenos de pesantez y gravedad; la segunda en la luz, la electricidad y los procesos químicos; la tercera en la vida orgánica. En el límite de la sensibilidad termina la historia del espíritu inconsciente y empieza la del espíritu consciente con sus tres potencias, el conocimiento, la acción y la intuición estética. Aquí encuentra su lugar el hombre como la conciencia de sí del espíritu.

18. *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (*Werke*, vol. I), p. 284.
19. *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (*Werke*, vol. II), p. 276.

La filosofía de la naturaleza de Schelling llenó de admiración a sus contemporáneos que se sintieron sobrecogidos por su unidad y su belleza. El sentimiento general es el que recogen estos versos que un poeta romántico, K.A. von Platen, dedicaba al filósofo:

> El mundo que nosotros percibimos a trozos,
> tú lo ves todo entero como de la cima de un monte;
> lo que nosotros destrozamos con nuestras pobres agudezas,
> se abre ante ti como una flor.

Después el intento de Schelling cayó en el olvido, cuando no en el descrédito. Se le achacó el abuso de las analogías, el excesivo simbolismo y la manipulación arbitraria de los datos empíricos. Hoy, en cambio, se tiende a reconocer su trasfondo científico —por ejemplo la utilización de los trabajos de Galvani sobre la electricidad animal, los estudios de Brown sobre la irritabilidad muscular, la teoría genética de Kielmeyer, las investigaciones de Lavoisier y Preistley, etc.— e incluso algunas anticipaciones felices como la del concepto electrodinámico de materia[20]. No hay que olvidar tampoco que con su concepción de la naturaleza como «totalidad viviente» Schelling rompió con el mecanismo matematizante de Descartes y concedió de nuevo un puesto a la finalidad en la explicación de los fenómenos vitales.

20. Cf. A. Philonenko, o.c. p. 11ls. Véase sobre el tema L. Hasler (dir.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung*, Zurich 1979, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, en particular pp. 73-172.

5. Filosofía trascendental

¿Cómo encaja la filosofía de la naturaleza en el idealismo heredado de Fichte? A esta cuestión responde Schelling con su *Sistema del idealismo trascendental* (1800), que constituye una especie de bloque fichteano, incrustado en el edificio de la filosofía schelinguiana. Nuestro filósofo explica ahora que hay dos caminos complementarios para la comprensión del mundo: si existe el camino que va de la naturaleza al espíritu, ha de existir también el camino inverso, el que va del espíritu a la naturaleza. En efecto, todo saber consta de dos polos: el subjetivo y el objetivo, la inteligencia y la naturaleza. Cada uno de estos dos polos es condición del otro, de suerte que es imposible «partir de uno de ellos sin verse empujando hacia el otro»[21]. Precisamente por ello la filosofía puede empezar por uno u otro de estos polos, por el polo subjetivo e inconsciente, la naturalea, o por la inteligencia, como polo consciente y subjetivo. Si se admite la prioridad de lo objetivo sobre lo subjetivo surge la filosofía de la naturaleza, encaminada a mostrar cómo ésta se resuelve en espíritu. Si se admite, en cambio, la prioridad de lo subjetivo sobre lo objetivo se emprende la dirección de la filosofía trascendental, cuya tarea es exactamente la inversa, mostrar cómo el espíritu se resuelve en naturaleza o, más exactamente, cómo desde el sujeto o la inteligencia se puede hacer derivar todas las realidades del objeto.

Schelling se dispone ahora a andar este segundo camino, no para desandar el primero, sino para mostrar su complementariedad. Partamos, pues, del segundo polo, del yo o de la inteligencia. En este supuesto es claro que «lo subjetivo es lo primero, el único fundamento de toda realidad, el único principio explicativo del resto»[22]. La tarea del filósofo consiste en hacer derivar o deducir del yo todo el mundo de los objetos. Schelling reasume aquí con rasgos propios la dialéctica fichteana del yo. Sólo es interesante constatar que, para designar el momento de la antítesis, no se utiliza (salvo en dos ocasiones) el término no-yo, sino el de objetos o cosas.

El punto de partida es la autoconciencia por la que el yo deviene objeto para sí mismo. Pero para que el yo llegue a ser autoconsciente, se haga objeto para sí mismo, es preciso que se oponga algo. En efecto, actividad infinita, puro producir, el yo no puede limitar su producción sin oponerse alguna cosa. El yo, pues, se pone a sí mismo y, por este acto de ponerse, pone algo opuesto, un objeto real. Hay que advertir que esta

21. *System des transzendentalen Idealismus* (*Werke*, vol. II), p. 340.
22. Ibid., p. 343.

actividad productora del yo es inconsciente. Si el yo al producir fuera consciente de su producción, no existiría para él un objeto. Por eso el yo vulgar o prefilosófico se deja llevar del prejuicio de que existen cosas en sí mismas fuera de nosotros, «ignora que aquello que se le opone es su producto y debe permanecer en esta ignorancia todo el tiempo en que está encerrado en el círculo mágico descrito por la autoconciencia en torno al yo: solamente el filósofo que rompe este círculo puede introducirse detrás de aquella ilusión»[23]. Entonces, como el Sigfrido wagneriano al penetrar detrás de la cortina de fuego que Wotan ha trazado en torno a Brunhilda, el filósofo descubre entusiasmado en la naturaleza dormida la novia del espíritu, es decir, se da cuenta de que «en las cosas no ve otra cosa que su misma realidad, autolimitada por su propia actividad»[24].

Con la introducción de un nuevo elemento, el querer, acto originario de la libertad, por el que yo o la inteligencia, que hasta ahora se había desplegado en el plano del conocer se convierte en activo y libre poder, inicia Schelling el tránsito de la filosofía *teórica* a la *práctica*. Ahora bien, el yo como querer no puede querer otra cosa que su pura autodeterminación. Schelling ve en esta exigencia la más pura expresión del imperativo categórico o de la *ley moral*. En efecto, según la conocida formulación kantiana, el imperativo moral reza así: «Tú debes querer aquello que puedan querer todas las inteligencias.»[25] Pero, añade Schelling, lo que pueden querer todas las inteligencias no es más que la pura autodeterminación misma, la pura conformidad a la ley. La moralidad de las acciones se reduce, pues, a la pura y desnuda condición formal de obrar únicamente por el único motivo de la autodeterminación como tal. «Sólo en este sentido puede hablarse de ley moral en la filosofía trascendental, ya que la ley moral no viene deducida sino como condición de la autoconciencia.»[26]

En el plano de la existencia empírica la autodeterminación, en la que reside la esencia de la moralidad, se ejerce a través de la acción concreta del yo en el mundo, cuyo vehículo natural es la tendencia. Dejarla al arbitrio de los individuos sería tanto como comprometer la coexistencia de sus respectivas acciones. De ahí la necesidad de regularla mediante el *derecho*. Por el derecho los individuos limitan recíprocamente su libertad de acción, precisamente para hacer imposible que en su recíproca acción sea abolida la libertad de todos. El derecho es, pues, la ciencia teórica, que «deduce el mecanismo natural por el cual los seres libres pueden ser pensados en recíproca acción»[27]. El derecho introduce necesidad en la li-

23. Ibid., p. 422.
24. Ibid., p. 428.
25. Ibid., p. 574.
26. Ibid.
27. Ibid., p. 583.

bertad, objetividad en las relaciones intersubjetivas. Schelling lo concibe como una «segunda naturaleza» y lo compara a una máquina fabricada y regulada por el hombre que, una vez salida de las manos de su autor «continúa funcionando, en conformidad con sus propias leyes, de modo semejante a la naturaleza visible»[28].

Pero el ordenamiento jurídico de la sociedad no puede ser perfecto si no abraza a toda la humanidad. Esta institución universal del derecho constituye la meta de la *historia*. La historia no tiene otro objeto ni otra razón de ser que la «organización cosmopolita» de la humanidad, su «progreso como totalidad». La historia no mira tanto al desarrollo de los individuos, cuanto al de la especie. En su concepto se incluye la idea de «progresividad infinita» y, por consiguiente, de la «infinita perfectibilidad» de la especie humana. Las sucesivas generaciones de individuos son la condición de posibilidad del sucesivo desarrollo de la especie. Por ello, en la óptica de Schelling, la historia no es ni un puro juego de casualidades, ni el reino de la fatalidad, sino la síntesis de libertad y necesidad, subjetividad y objetividad, conciencia e inconciencia. La libertad se hace necesidad y la necesidad libertad. A través de la acción libre y consciente de los individuos se realiza necesaria e inconscientemente un plan ordenado y armónico. La historia se configura en definitiva como la progresiva y nunca acabada revelación de lo absoluto, como una prueba que el hombre coejecuta por sí mismo de la existencia de Dios, el verdadero poeta del drama de la historia, que mora en el esplendor inaccesible de su eterna identidad, pero que actúa y se revela en el tiempo a través de la acción libre de los hombres. Las tres etapas en las que Schelling divide la historia encarnan los tres modos sucesivos de revelación de lo absoluto, primero como destino ciego, después como naturaleza que somete las fuerzas inconscientes a una ley, y finalmente como providencia consumada. Esta tercera etapa pertenece todavía al futuro[29].

Si la historia es la revelación de lo absoluto, el *arte* es su manifestación más expresa y acabada. En efecto, si lo absoluto es la identidad de lo objetivo y lo subjetivo, se debe poder indicar en la inteligencia un fenómeno en el que el yo sea a la vez actividad inconsciente y consciente, necesidad y libertad. Tal es la actividad estética. Ella abraza en unidad lo que fuera de ella existe separado: la actividad inconsciente que ha creado la naturaleza y la conciencia que se manifiesta en el querer libre. Por ello la obra de arte, que es su peculiar producto, representa la perfecta fusión

28. Ibid., p. 584.

29. Sobre la filosofía de la historia en Schelling véase L. Hasler (dir.) o.c., pp. 175-251. Cf. en particular el trabajo de H.M. Baumgartner, *Vernunft im Übergang zur Geschichte. Bemerkungen zur Entwicklung von Schellings Philosophie als Geschichtsphilosophie*, pp. 175-192.

de necesidad y libertad, conciencia e inconsciencia. Si consideramos el arte desde el lado del artista, lo que llamamos el genio es el resultado de la confluencia de la acción y del don, de la actividad consciente del artista y de una fuerza inconsciente, la inspiración o *pati Deum* que lo arrebata y le lleva a expresar cosas que no penetra enteramente y cuya significación es infinita. Si consideramos el arte desde el lado de la obra, su carácter básico es la belleza, en la que lo infinito es expresado de modo finito, es decir, como síntesis de naturaleza y libertad. Lo absoluto idéntico que la filosofía considera como objetivo y subjetivo es alcanzado en su absoluta unidad por la intuición estética, que Schelling concibe como la intuición intelectual que ha pasado a ser objetiva, e irradiado por el milagro del arte en sus obras. Por ello el arte supera a la filosofía. «La filosofía alcanza sin duda la más alta verdad, pero no lleva sino un fragmento del hombre. El arte lleva el hombre entero, tal como es, al conocimiento de la suma verdad y en esto consiste la eterna diversidad y el milagro del arte.»[30]

6. Filosofía de la identidad

Las dos etapas anteriores anunciaban ya esta tercera. Ni el yo ni el no-yo, ni la naturaleza ni el espíritu pueden ser el principio absoluto, puesto que se oponen relativamente entre sí. Si existe lo absoluto —y lo absoluto por definición no puede no existir—, sólo puede ser concebido como la absoluta unidad de entrambos. La filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu se resuelven, pues, últimamente en la filosofía de la identidad. La influencia de Spinoza, presente en las dos etapas anteriores, se hace ahora más perceptible. Detrás de la filosofía schellinguiana de la identidad subyace el modelo spinoziano: el reloj con dos esferas, o sea, la substancia única e indivisible que se expresa eternamente en los dos atributos, estrictamente correspondientes, de la extensión y el pensamiento. La diferencia y también la dificultad del planteamiento de Schelling reside en el hecho de que su inspiración romántico-idealista le obliga a dar un *carácter genético* a la unidad spinoziana. «El devenir comienza a constituir un problema amenazador, pues, si, en efecto, el devenir, no sólo de la naturaleza, sino también del yo, conduce a la identidad absoluta, en cambio, no se ve en absoluto cómo de la identidad absoluta puede pasarse al devenir.»[31]

30. *System des transzendentalen Idealismus*, p. 630.

31. A. Philonenko, o.c., p. 117.

La nueva etapa se abre con la *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801). El punto de partida de la filosofía, lo verdadero en sí que es saber absoluto, precisamente porque no es todavía ni objetivo ni subjetivo, es ahora la razón. Schelling la define como sigue: «Llamo razón a la razón absoluta o a la razón cuando se considera como la total indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo.»[32] La razón absoluta es, pues, anterior a la diferencia de yo y no-yo, sujeto y objeto, espíritu y naturaleza, y constituye por ello su unidad indiferenciada. En otras palabras, la razón es el auténtico ἓν καὶ πᾶν, la totalidad-una, fuera de la cual no hay nada, cuya íntima ley se expresa mediante la rígida fórmula de la identidad: $A = A$. Esta fórmula hay que tomarla en todo su rigor. «La absoluta identidad no es la causa del universo, sino el universo mismo, porque todo lo que existe es la absoluta identidad y el universo es lo que existe.»[33] Por ello Schelling considera como el error fundamental de toda filosofía «la proposición según la cual la absoluta identidad ha salido realmente fuera de sí»[34]. La identidad absoluta no ha salido fuera de sí, sino que, al contrario, todo lo que existe está desde siempre en ella.

Ahora bien, si la razón es la indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo ¿de dónde proviene la diferencia? Del hecho de que la razón es saber y como no hay nada fuera de ella que pueda ser sabido, ella misma se escinde en sujeto y objeto. Por consiguiente, hay cosas finitas, existe la oposición de naturaleza y espíritu, aunque se trate de una simple *diferencia cuantitativa* entre lo objetivo y lo subjetivo, que se da sólo para la conciencia empírica y no afecta a la identidad absoluta. La diferencia cuantitativa de lo subjetivo y objetivo es el fundamento de la finitud mientras que la indiferencia de entrambos es la infinitud. El ser finito es, por tanto, sólo una forma *determinada* de la identidad absoluta, en la que predomina o lo objetivo o lo subjetivo. El predominio de la objetividad conduce a la naturaleza; el de la subjetividad al espíritu. Sea A = lo subjetivo y B = lo objetivo. La estructura del ser puede expresarse según el siguiente esquema:

$$\begin{array}{lcr} +A = B & \qquad\qquad & A = B+ \\ \hline & A = A & \end{array}$$

A uno y otro lado de la línea que representa el universo se sitúan la fórmula de la identidad ($A = A$) y las fórmulas de las dos series reales del espíritu ($+A = B$) y de la naturaleza ($A = B+$). Es de notar que la relación entre lo objetivo y lo subjetivo varía en todo ser finito, dando lugar a una serie de grados que Schelling denomina potencias *(Potenzen)*. Si consideramos el mínimo de subjetividad, tenemos la materia, a la que siguen, del lado de la naturaleza, la luz y el organismo; si consideramos el mínimo de objetividad, tenemos la razón a la que preceden del lado del espíritu, el entendimiento y la intuición. Entre la potencia ínfima y la suprema transcurre el desarrollo del mundo. Las potencias son los momentos a través de los cuales la relación sujeto - objeto se eleva al conocimiento de sí. Aunque en la identidad absoluta este conocimiento está ya siempre realizado, progresa en el mundo de potencia en potencia. Cada potencia expresa la totalidad absoluta de modo relativo y constituye, por ende, una forma de la autoconciencia de la identidad absoluta[35].

En *Bruno o del principio divino y natural del mundo* (1802), un escrito en forma de diálogo entre Luciano y Bruno, Schelling traduce su filosofía de la identidad en términos neoplatónicos. Lo que antes era «potencia» en el mundo natural es ahora en el mundo divino «idea». Las cosas tienen, pues, eterna existencia en las ideas divinas. Son como una «objetivación» del pensamiento infinito en lo finito de su propio objeto. Cuanto más perfecta es una cosa tanto más se esfuerza en representar a lo infinito en aquello que en ella es finito. El mundo visible se convierte así en encarnación y representación del invisible. Schelling advierte, con todo, que «en realidad de verdad lo finito no existe, sólo existe la unidad de lo finito con lo infinito»[36]. Esta unidad se expresa bajo el influjo de G. Bruno, según el modelo de la *coincidentia oppositorum* del Cusano. En Dios coincide como indiferencia lo que en el mundo aparece como diferencia, en el bien entendido que la indiferencia divina sólo es real si existe la diferencia.

En las importantes lecciones sobre *Filosofía del arte*, tenidas en Jena en 1802-1803 y repetidas en Würzburgo en 1805, Schelling lleva su nuevo planteamiento al terreno de la estética. No se trata tanto de una filosofía del arte —el filósofo advierte que la filosofía no puede ser fragmentaria y, por tanto, que la adición «del arte» delimita, pero no suprime el término «filosofía»— cuanto de una filosofía artística o estética. Dios o lo absoluto, como infinita autoafirmación se comprende a sí mismo como infinitamente afirmante, como infinitamente afirmado y como la indiferencia de entrambos. Estos tres momentos dialécticos de la vida

32. *Darstellung meines Systems der Philosophie (Werke*, vol. III), p. 10.
33. Ibid., p. 25.
34. Ibid., p. 16.

35. Cf. A. Philonenko, o.c., p. 119s.
36. *Bruno oder über das Göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (*Werke*, vol. III), p. 157.

divina, la afirmación, lo afirmado y su indiferencia, o también lo ideal, lo real y su indiferencia, el obrar, el saber y su indiferencia se compenetran de suerte que cada uno de ellos incluye como totalidad concreta a los otros dos. Pues bien, si en Dios coinciden lo ideal y lo real, el obrar y el saber, el arte representa la indiferencia de lo ideal y lo real, la coincidencia del obrar y del saber. El arte no es ni un mero obrar ni un puro saber, sino un obrar compenetrado de saber o un saber hecho obrar. El arte es la manifestación finita de lo infinito. El universo está en Dios como absoluta obra de arte y como eterna belleza. Esta belleza encuentra su expresión visible en la obra de arte. El genio creador del artista capta las cosas tal como son en lo absoluto, es decir, en su idea eterna. La intuición estética, como intuición de lo infinito en el producto finito del arte es, pues, el modelo según el cual hay que entender la captación de las ideas. Ésta es también esencialmente estética.

Schelling aplica el anterior esquema dialéctico a la discutida cuestión de la clasificación de las artes y encarna en las artes figurativas el aspecto real y en las de la palabra el ideal. En cada uno de estos dos aspectos subyacen los tres momentos de la idealidad, la realidad y la indiferencia. Las artes figurativas se subdividen, por ende, en música, pintura y escultura y las de la palabra en poesía lírica, épica y dramática.

Las lecciones sobre *Filosofía del arte* son, en opinión de X. Tilliette, la «única presentación en debida forma» de la filosofía de la identidad. Como daba ya a entender la conclusión del *Sistema del idealismo trascendental*, el modelo natural ha cedido el puesto al modelo artístico: «El universo es una inmensa obra de arte, una obra maestra estética. En el arte se percibe mejor que en la naturaleza la indiferencia o la identidad de lo ideal y de lo real, y de los otros contrarios: una radiante e insondable unidad y singularidad, la exaltación de la materia, la irradiación de la forma, de la idea. El arte no es sólo el "documento" sino también el *organon* de una filosofía marcada por el esquema de la organicidad. Poco importa que la estética schellinguiana propiamente dicha, sea monocorde y decepcionante; el arte cumple su función de mistagogo de la filosofía.»[37]

La cuestión clásica que plantea la filosofía de la identidad es la que el propio Schelling tuvo siempre por el problema más espinoso de la filosofía: el paso de lo infinito a lo finito. ¿Cómo se llega de la indiferencia a la diferencia de sujeto y objeto? ¿Cómo se explica la existencia de las cosas finitas en el espacio y el tiempo? K. Fischer plantea el problema del modo siguiente: «La identidad absoluta no es la causa del universo, sino

37. X. Tilliette, *Schelling*, en: *Historia de la filosofía*. Bajo la dirección de B. Parain e I. Velaval, vol. VII, p. 399.

el universo mismo; la identidad no puede salir de sí y, sin embargo, la identificación entre lo absoluto y el mundo no es un juicio idéntico, que autorizara sin más una conversión: aunque lo absoluto es idéntico al universo, el universo no es idéntico a lo absoluto, es decir, el mundo está en lo absoluto sin ser idéntico a éste.»[38] Si se aduce que lo finito es sólo una sombra de lo absoluto, la cuestión persiste: ¿cómo explicar precisamente esta sombra? La postura de Schelling se hace insostenible. De un lado, está un absoluto que no es ni esto ni aquello, que es la nada de las diferencias; del otro, una realidad finita que existe sólo como apariencia y que es la nada de los fenómenos. Y todo sucede como si para el saber no hubiese otra salida, sino una elección entre la nada trascendente y la nada inmanente. «De ahí surgirá la crítica hegeliana que no se limita tan sólo a denunciar el formalismo en Schelling de una identidad que se repite por todas partes, sino también la impotencia para transformar en día la noche de lo absoluto.»[39]

7. La ruptura

Con la filosofía de la identidad se cierra el ciclo tumultuoso pero consecuente y unitario de la primera filosofía de Schelling. En adelante, el filósofo encaminará sus pasos en una dirección que le irá alejando lenta pero decididamente de sus anteriores planteamientos. Es difícil precisar con exactitud cuándo se inicia el viraje, pero su sentido es inequívoco. Se trata de la superación del idealismo panteizante de la primera filosofía en la dirección de un pensamiento que afirma cada vez más claramente el primado del ser sobre el pensar y se eleva progresivamente de la identidad absoluta a la idea de un Dios trascendente.

El primer síntoma de ruptura se encuentra en *Filosofía y religión* (1804), un opúsculo en el que Schelling introduce precisamente el concepto de «ruptura» para explicar el surgimiento de la existencia finita. La sensibilidad religiosa es un rasgo típico del talante romántico. El romanticismo tiende a acercar los dos astros que la Ilustración había considerado como rivales: filosofía y religión. El ensayo de Schelling se inserta, pues, en el espíritu general de la época. Pero tiene también una raíz personal. En 1804 le acontece a Schelling lo que acontece casi siempre a toda filosofía que se comprende de modo absoluto como saber realizado; que un buen día da de bruces con una serie de cuestiones que se sitúan fuera de aquel saber: el hecho de existir, la libertad, el mal, el devenir concre-

38. K. Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, p. 563.
39. A. Philonenko, o.c., p. 122.

to de la historia, las relaciones personales del hombre con Dios. Fue un amigo del filósofo, el médico würtemburgués C.A. Eschenmayer, quien se encargó de recordarle estas cuestiones en el tratado intitulado *La filosofía en su tránsito a la no filosofía*. Por la identidad absoluta, viene a decirle, no se explica ni la conciencia que Dios tiene de sí mismo, ni la existencia de seres finitos distintos de él. En suma: tu absoluto filosófico no es el Dios de la religión. Las objeciones de Eschenmayer no tendían tanto a condenar en bloque el sistema de Schelling, cuanto a relativizarlo: por encima del absoluto racional está el Dios de la fe.

Aleccionado por la crítica de Eschenmayer, Schelling se da cuenta de que hay que ir más lejos, pero cree poder encontrar esta nueva esfera que le permita ver más claro no tanto en la fe, como le sugería su amigo, cuanto en la especulación. Por eso empieza por descartar la solución de Eschenmayer. Contraponer el Dios de la fe al absoluto de la filosofía es tanto como reconocer dos absolutos. Ahora bien, no hay más que un absoluto, el cual es a la vez objeto de fe y de conocimiento. Importa, pues, ante todo determinar el estatuto de conocimiento de lo absoluto y para Schelling está claro no sólo que el conocimiento absoluto consiste en el conocimiento de lo absoluto, sino también que lo absoluto no puede ser conocido sino en tanto que se conoce a sí mismo, lo que lleva a cabo por la transformación de su idealidad en realidad, es decir, por la producción de las ideas eternas de las cosas. Lo absoluto se ve a sí mismo (idealidad) en el espejo de sus ideas (realidad).

Hasta aquí Schelling no ha hecho sino repetir lo que ya conocíamos por el diálogo de corte helenista, *Bruno*. La teoría de las ideas divinas aparece como una versión idealista del *Nous* plotiniano. Las ideas constituyen la auto-objetivación de Dios, su devenir eterno y, en este sentido, su «otro absoluto». Pero la realidad del mundo ideal es todavía idealidad. «Este mundo no contiene nada que no sea absoluto, ideal, alma pura, *natura naturans*.»[40] La teoría de las ideas no explica todavía la existencia del mundo, ya que éste sólo está presente en ellas idealmente, como *natura naturans* y no como *natura naturata*. Ahora bien, el mundo está ahí en el espacio y el tiempo y el hombre en él. La existencia de hecho, he aquí el hueso duro de roer para cualquier idealismo. Al intentarlo, el idealismo schellinguiano va a romperse por vez primera los dientes. En efecto, la solución emanantista, al estilo plotiniano no solventa nada. Dios no puede producir nada que no sea tan absoluto como él y en consecuencia lo finito no puede venir de lo infinito por disminución: cualquier emanación es tan absoluta como la precedente. Sólo

40. *Philosophie und Religion* (*Werke*, vol. IV), p. 24.

queda pensar el tránsito a la finitud como una ruptura o separación de lo absoluto. «No hay transición continua de lo absoluto a lo real; el origen del mundo sensible sólo es pensable como una completa ruptura *(Abbrechen)* de lo absoluto por modo de un salto *(Sprung)*.»[41]

¿Cómo explicar este salto? Schelling acude no a la idea de creación, sino a la de *caída*, una caída, con todo, que es tan eterna como lo absoluto mismo del que se desgaja. Hay que poner en lo absoluto una realidad independiente que se separa violentamente de él. Esta realidad no puede ser sino el mundo de las ideas, lo otro absoluto, que deviene precisamente lo que es, lo otro absoluto, al separarse del verdadero absoluto, al romper con él. De ahí que haya que poner el origen de la caída en la *libertad*. «La razón de esta caída y, por ende, de esta producción no reside, pues, en lo absoluto, sino en la realidad misma que debe ser considerada como independiente y libre. El fundamento de posibilidad de la caída reside en la libertad.»[42] Este hecho de la libertad constituye a su vez un pecado de egoísmo o de egoidad *(Ichheit, Selbstheit)*, análogo al que Plotino atribuía a las almas que querían vivir por sí mismas y se salían del alma del mundo. De ahí que el mundo sensible, por mucho que tenga una apariencia de realidad, sea sólo la sombra o el vestigio del mundo ideal perdido.

La producción del mundo ideal y su caída constituyen una especie de teogonía trascendental que desemboca en una cosmogonía. La atención de Schelling se dirige en adelante a la historia que comienza con la aparición del hombre. El hombre, por su aparente independencia, como autoconciencia y autoposesión, constituye el punto en el que la egoidad se ha alejado más que Dios. Pero el punto de máxima lejanía coincide con el punto de retorno. «El momento en el que la egoidad está más lejos de Dios es también el momento de su retorno a lo absoluto, de su vuelta al ideal.»[43] En el hombre se reproduce, pues, la alternativa puesta a la idea: ¿superará su egoísmo, permaneciendo lo que es en sí mismo, la reconciliación de idealidad y realidad, o, dejándose arrastrar por él, caerá de lo absoluto? Toda la vida moral del hombre gravita en torno a esta alternativa. De ahí que la moralidad no consista tanto en un acto positivo de obediencia a una ley interior o exterior, cuanto en el esfuerzo por alcanzar el acto primitivo e invertir su orientación negativa, convirtiendo el proceso de salida de lo absoluto en un proceso de vuelta. Esta salida y esta vuelta constituyen la trama de la historia, que Schelling define en un texto célebre como «un poema épico rimado en la mente de

41. Ibid., p. 28.
42. Ibid., p. 30.
43. Ibid., p. 32.

Dios. Sus dos partes principales son la que describe el éxodo de la humanidad desde su centro hasta el punto más alejado de aquél y la que describe el retorno al centro a partir de este punto. La primera puede compararse a la Ilíada, la segunda a la Odisea»[44].

No es preciso subrayar el cambio operado en el pensamiento de nuestro filósofo. «El gozo estético que le producía la contemplación de la armoniosa totalidad del universo ha sido substituido por la conciencia de la laguna que existe entre esa vida en lo absoluto y nuestra vida finita. Lo absoluto se ha convertido en el paraíso perdido a recobrar.»[45] En adelante, el abismo abierto entre Dios y el mundo sensible no hará sino agrandarse.

La ruptura iniciada en *Filosofía y religión* conduce en las famosas *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* (1809) a la entera reformulación del sistema. Schelling juega ahora a fondo la carta de la *libertad.* Ahora bien, la afirmación de la libertad ¿es conciliable con un sistema de la identidad? Cabe incluso preguntarse si hay lugar para la libertad en una concepción racionalista del universo. Según la famosa tesis de Jacobi, todo sistema racionalista, cuyo modelo más acabado es Spinoza, es necesariamente un panteísmo y todo panteísmo es fatalista. Schelling no se inquieta demasiado por el espantajo del panteísmo. Se contenta con observar que el término es ambiguo, ya que puede significar demasiadas cosas. Por su parte, si el panteísmo no se entiende como significando la identidad del mundo visible con Dios, sino sólo la inmanencia de todas las cosas en Dios, él está preparado para ser llamado panteísta. En cambio, en lo que se refiere al tema de la libertad, Schelling está resuelto a dejar de lado toda clase de medias tintas. Quien ha gustado una vez de la libertad, no puede menos de hacerlo todo análogo a ella, de desear extenderla a todo el universo. En efecto, si la libertad entra en el sistema, sólo puede hacerlo en calidad de principio absoluto. Como advierte Schelling, la libertad es anterior al idealismo, lo que significa que el sistema no puede acogerla en su seno sin hacer de ella el pivote del mundo. Y Schelling se tomará tan en serio esta exigencia que, en su intento de integrar la libertad en el sistema, se verá obligado, como nota Brehier, a transformar su absoluto mismo en libertad[46].

La novedad de las *Investigaciones* no se acaba aquí. Con la problemática de la libertad introduce también Schelling la del *mal.* La libertad humana incluye el poder de elección entre el bien y el mal. Si hay un lugar para la libertad en el sistema, también ha de haberlo para el mal. Y

44. Ibid., p. 47.
45. E. Bréhier, *Schelling*, Paris 1912, p. 177.
46. Cf. ibid., p. 196.

si todo lo que existe tiene su origen en Dios, el mismo mal ha de tener también de algún modo su raíz en el ser de Dios. A partir de este momento el pensamiento de Schelling se mueve en la atmósfera turbia y sombría de J. Boehme. Ya no se trata sólo de transformar lo absoluto en libertad: hay que convertirlo también en *voluntad.* El fondo sin fondo *(Ungrund)* de la divinidad, su ser originario *(Ursein)* ha de concebirse como voluntad, ya que sólo la voluntad es capaz de explicar la posibilidad del bien y el mal.

Ahora estamos en condiciones de abordar el núcleo de la problemática schellinguiana: ¿cómo conciliar la existencia del mal con la existencia de Dios? El problema se hace más angustioso, si cabe, dado que para Schelling el mal no consiste, como enseña la tradición cristiana, en la privación del bien, sino que es algo tan real como el bien mismo. En apariencia estamos ante un dilema insoluble: por un lado, el mal no es concebible sin Dios, pero, por otro, Dios no es concebible como principio del mal. La única salida posible al dilema consiste en poner en Dios mismo como raíz del mal, algo que no es Dios mismo. Esta realidad misteriosa que está en Dios sin ser Dios es el fundamento *(Grund)* de su existencia. Como expone Schelling en un texto clave: «Siendo así que no hay nada que sea anterior a Dios o que exista fuera de él, debe darse en él mismo el fundamento de su existencia. Es lo que pretenden todas las filosofías. Pero ellas hablan de este fundamento como de un simple concepto sin vincularle ninguna realidad. Este fundamento de su existencia que Dios lleva en sí mismo, no es Dios mismo considerado desde un punto de vista absoluto, es decir, en tanto que existe; es sólo el fundamento de su existencia, la naturaleza en Dios, un ser inseparable de él, pero distinto de él.»[47]

Schelling advierte que este obscuro fondo sin fondo, este fundamento abismático de la existencia de Dios no es ningún concepto nuevo en su sistema: es lo mismo que él denominaba naturaleza en oposición a espíritu, o sea de un modo general, el término real que sostiene y da existencia a lo ideal, la tiniebla como la otra cara de la luz. Lo importante es que este polo sombrío y tenebroso que está en Dios sin ser Dios se concibe ahora como *anhelo (Sehnsucht)* y se llama por ello *voluntad (Wille).* «Si queremos hacernos humanamente más cercana esa realidad podría decirse: es el anhelo que el Eterno siente de engendrarse a sí mismo... Por ello es también en sí misma voluntad.»[48] Schelling se adelanta así a Schopenhauer en poner la voluntad en la raíz misma de la

47. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und der damit zusammenhängenden Gegenstände* (*Werke*, vol. IV), p. 249s.
48. Ibid., p. 251.

existencia. Se trata de una voluntad obscura e inconsciente que pugna por hacerse consciente y luminosa. Como dice Schelling más adelante refiriéndose al hombre: «Todo nacimiento es un nacer de las tinieblas a la luz.»[49] En este sentido, Dios se hace a sí mismo, se eleva a la conquista de una existencia consciente y racional. Más aún, a la idea del Dios que *deviene* se une la del Dios que *sufre*. Dios es una vida y no sólo un ser y toda vida tiene un destino, está sometida al devenir y al dolor.

Schelling ha resuelto su problema con un golpe de audacia análogo al que Hegel lleva a cabo en el prólogo de la *Fenomenología:* ha puesto el origen de la diferencia en lo absoluto, incluido el origen de la diferencia más extrema, es decir, del mal. Lo absoluto deja de ser aquella vacía indiferencia que había sido objeto fácil de los sarcasmos de Hegel, para convertirse en una realidad polar, en una unidad en la dualidad. Ahora bien, Schelling ha hecho esta operación teológica llevado de su concepción antropológica. De la misma manera que Hegel proyecta en lo absoluto la escisión que observamos en la consecuencia humana, Schelling integra ahora en la vida divina el drama humano de la libertad y del pecado. Como explica él mismo en las *Lecciones de Stuttgart* (1810), pronunciadas poco después de la publicación de las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad,* Dios tiene en sí los mismos principios que tenemos nosotros, y en nosotros observamos dos principios, uno inconsciente y obscuro y otro consciente. El abismo que nosotros somos, esa extraña dualidad de conciencia e inconsciencia, exigencia racional y pulsiones irracionales, ese fondo obscuro que nos impide alcanzar ni la cima de nuestro bien, ni la sima de nuestro mal, se atribuye últimamente a Dios[50].

Sin embargo, entre Dios y el hombre existe un diferencia esencial: en Dios aquellos dos principios, aunque distintos, no son separables, mientras que en el hombre se da esta separación. «Si la identidad de los dos principios fuera tan indisoluble en el espíritu humano como en Dios, no existiría entre ambos ninguna distinción... Pero la unidad que en Dios no es separable debe ser separable en el hombre. Y ésta es la posibilidad del bien y del mal.»[51] Por ello en Dios no puede haber voluntad de pecado, mientras que en el hombre la hay. El hombre como principio independiente de Dios, que emerge de la naturaleza que está en Dios sin ser Dios, puede oponer la voluntad tenebrosa e inconsciente a la voluntad luminosa y consciente, puede afirmar frente a Dios su obscuro deseo

49. Ibid., p. 252.

50. Cf. *Stuttgarter Privatvorlesungen* (*Werke*, vol. IV), p. 324s. Véase sobre el tema R. Valls Plana, *Schelling, libertad y positividad*, en: *Los filósofos y sus filosofías*. Dirección: J. M. Bermudo, vol. II, Barcelona 1983, p. 424.

51. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, p. 256.

de ser, desplazando el centro hacia sí mismo. La posibilidad del pecado tiene, pues, su origen en Dios, pero sólo tiene realidad efectiva en el hombre. El hombre se decide por el bien o por el mal en el acto mismo de emerger de la naturaleza en Dios. Esto significa que la libertad del hombre en el tiempo está predeterminada en la eternidad. De este modo, en el último momento, Schelling vuelve a atar extrañamente aquello mismo que se había esforzado en desatar: libertad y necesidad.

El resto nos es ya conocido por *Filosofía y religión*. Con la entrada del hombre en el drama divino empieza la historia, cuyo sentido consiste en el retorno a Dios. Sólo que ahora esta historia se despliega como una progresiva victoria del bien sobre el mal, de la luz sobre la tiniebla. El mal se revela como el primer momento de un proceso que ha de conducir al triunfo definitivo del bien y, por ende, a la plena manifestación de Dios. El mal existe en definitiva para que pueda ser superado, para que Dios pueda revelarse *sub contrario* como bondad y como amor. Schelling continúa siendo en el fondo un pensador estétito. El mal existe para que el mundo tenga un aspecto trágico. Pero esta tragedia sombría de lo absoluto, con sus sufrimientos y desgarramientos, tiene un final feliz. Tanto es así que Schelling cree poder responder así a las preguntas que la existencia del mal plantea: para que el mal no existiera, Dios mismo debería no existir[52].

La historia, el devenir, ocupará en adelante el centro del interés de Schelling. Éste es el caso de *Las Edades del mundo* (1813-1915), un esbozo genial que su editor, M. Schrötter, ha denominado el «libro del destino del idealismo alemán clásico»[53]. El tema de la obra, el devenir del mundo, tiene un cariz indudablemente antiidealista, ya que el devenir presupone historia, pasado, contingencia, libertad, en una palabra, algo que tiene lugar en las cosas y no en el puro pensamiento. De hecho, la nueva obra avanza una crítica de Descartes que después se hará corriente: el pensador francés quiso empezar de cero para encontrar una verdad válida para siempre, pero lo único que consiguió fue acuñar los conceptos de su época, y una concepción del tiempo que reposa sobre el análisis de la temporalidad humana. Debajo del tiempo exterior, el tiempo del reloj, objetivado a la manera del espacio, se insinúa un tiempo interior, caracterizado por la irreductibilidad y la coexistencia de sus tres dimensiones. Este tiempo no se concibe como la medida común de los tiempos, sino como una estructura, un organismo, cuyas partes, lejos de constituirlo, lo dividen. En cualquier instante que yo sorprendo, el

52. Cf. E. Bréhier, o.c., p. 207s.

53. *Vorwort* a: *Die Weltalter. Fragmente*, ed. M. Schröter, Munich 1946, p. LVIII.

tiempo brota con fuerza, se abre extáticamente en él un pasado, un presente y un futuro[54]. Pero *Las Edades del mundo* son también el libro del destino de Schelling. De las tres partes que incluía el titánico proyecto, el pasado, el presente y el futuro, el filósofo sólo logró esbozar el «Libro del pasado» aunque el maravilloso diálogo *Clara* (dedicado en secreto a la memoria de Carolina, la esposa fallecida) preludia la temática del «Libro del futuro»: el paso a través de la muerte (Schelling advierte que los difuntos se denominan con razón *die Ent-schlafenen*, literalmente los des-dormidos o despertados del sueño) al eón futuro, a este reverso de la existencia terrena que es la eternidad.

Según H. Fuhrmans, el tema fundamental de *Las Edades del mundo* es el establecimiento de un *teísmo explicativo*, la progresiva demostración de la existencia de Dios[55]. Schelling intenta abrirse camino entre la alternativa de Jacobi, entre el panteísmo naturalista que afirma en Dios una naturaleza sin conciencia y libertad y el teísmo creacionista que pone en él una conciencia y una libertad sin naturaleza, o expresado desde su peculiar visual, entre un Dios potencial, capaz de comenzar por sí mismo, incluso si no puede acabar o acabarse, y un Dios actual, acabado, pero incapaz de comenzar. Como puede verse, Schelling sigue dando vueltas a la misma rueca. Su problema de fondo no ha cambiado: ¿cómo sale lo absoluto de sí mismo? Pero la solución que ahora le da, no sin analogías con la de Hegel, es en parte nueva. Lo absoluto es autogénesis, movimiento, evolución, paso de lo implícito y potencial a lo explícito y actual. En esto consiste su vida, su existencia, su productividad y creatividad. La creación se concibe, pues, como actualización y manifestación de la existencia de Dios. Schelling rechaza un Dios solitario, separado de la realidad. Lo que hace a Dios real es su relación a la realidad empírica, al mundo. Un Dios que fuera sólo espíritu puro, acto puro, pura aseidad, sería inactivo, y en este sentido inexistente. El drama de la creación se jugaría al margen de él. El abismo existente entre la esencia de Dios y su existencia lo colma la naturaleza en Dios que ocupa por ahora en Schelling el lugar que en la teología cristiana corresponde a la creación *ex nihilo*. Actualizarse, exteriorizarse es para Dios una exigencia absoluta de su existencia. De otro modo sería un Dios sin revelación, silente y escondido.

Se comprende, pues, que Schelling concentre su esfuerzo especulativo en el momento agónico y escabroso de la autocreación divina. Se trata de escrutar la prehistoria o historia intemporal de Dios, aquella etapa

54. Cf. X. Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, I: *Le système vivant 1794-1821*, Paris 1970, p. 598s.
55. Cf. H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf 1954.

originaria de la vida divina, en la que Dios se engendra como Dios efectivamente real y existente[56]. El instrumento dialéctico que el filósofo utiliza para llevar a cabo este intento es el juego de las potencias, a las que corresponden las etapas sucesivas de la autorrevelación de Dios. Con todo no hay que entender este juego como un juego activo que engendra lo real, sino como un juego contemplativo e intemporal que tiene lugar en Dios, en su sabiduría (Schelling alude al bello poema bíblico de los *Proverbios* 8, 22-32) antes de la creación del mundo. Las potencias indican el pasado trascendental del mundo, presente desde siempre en el seno de Dios. Son aquello que no puede no ser pensado, si es que ha de existir algo. Schelling las presenta en número de tres y las designa a veces como A1, A2 y A3 y otras como A, B y A + B o también — A, + A y ± A. La primera potencia o potencia negativa (sólo ella lleva la denominación de «poder ser» con la indicación de «no deber ser») es la naturaleza material, el elemento que lo envuelve todo. La naturaleza limita y comprime las cosas que envuelve, obstaculizando su desenvolvimiento. La segunda potencia o potencia positiva es el espíritu, el poder expansivo en el que todo se desenvuelve. La tercera potencia o potencia negativo-positiva es el alma universal que constituye, por así decirlo, el lazo de unión entre las dos potencias anteriores y también entre Dios y el mundo. El orden de prioridad entre las potencias es inverso al de superioridad. La naturaleza material como potencia primera es también la potencia inferior, la potencia del comienzo. El orden ascendente de las potencias indica la potenciación de Dios que se eleva desde la potencia inferior hasta sí mismo. Schelling riza todavía el rizo y corona esta especulación ternaria con la cuaternaria. La cifra 3 de las potencias se completa con la 4 del cuadrado pitagórico (Schelling siguiendo a Baader lo relaciona con los cuatro elementos) y del tetragrama bíblico (el nombre inefable de Jahvé, llamado por los griegos *τετραγράμματον*, porque consta de las cuatro consonantes hebreas *Jod, He, Vau* y *He*) que designa al acto puro *(Potenzlos,* literalmente sin potencia) de la divinidad. «Hay que contar hasta cuatro: cuatro es la constante suprema de Dios y de la naturaleza eterna.»[57]

La piedra de toque del teísmo es la libertad de Dios. ¿Está ésta a salvo en el teísmo explicativo de *Las Edades del mundo?* Fuhrmans piensa que sí. La necesidad para Dios de crear el mundo se circunscribe al mundo ideal. El juego de las potencias no anula la libertad de Dios, sino que sólo la mediatiza y hace posible. Las potencias, como mero poder ser,

56. Cf. ibid., p. 319.
57. *Die Weltalter. Bruchstücke* (*Werke*, vol. IV), p. 649. Cf. X. Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, I, p. 636.

reclaman de Dios una actuación creadora, una donación de ser. Esta llamada saca a Dios de su contemplación taciturna y desencadena el despertar de su libertad: Dios se conoce entonces como Señor. En suma: si el mundo ideal pertenece a la necesidad divina, el real depende de la libertad. Queda en pie el problema de la relación entre estos dos ámbitos. Como apunta el propio Fuhrmans, si la dialéctica de las potencias pone la libertad bajo el control de la necesidad ¿no habrá que renunciar a ella para que la libertad sea real?[58]

8. La filosofía tardía

«La prevalencia otorgada (en la filosofía contemporánea) al pensamiento sobre el ser, a la esencia *(Was)* sobre el hecho *(Dass)*, me parece un mal universalmente extendido en la nación alemana (felizmente adornada por Dios de una inquebrantable autosatisfacción): esta nación que se muestra en estado de ocuparse largamente de la esencia de una situación sin preocuparse del hecho.»[59] Estas palabras, pronunciadas por Schelling en la academia de Berlín el 17 de enero de 1850 definen exactamente el talante de su pensamiento tardío: la reacción contra este «mal alemán» que, en su opinión, es el idealismo y, por ende, frente a toda filosofía que en su afán de racionalizar la realidad se olvide de algo tan elemental, como es el hecho de que existe.

La historia venía de lejos. En 1834, en el *Prólogo* a la traducción alemana de los *Fragmentos filosóficos* de V. Cousin, Schelling avanza ya algunos aspectos de la crítica a Hegel que más tarde encontraremos en Kierkegaard y Marx. A Schelling le parece absurda la pretensión hegeliana de dar vida a los conceptos: el concepto viene siempre detrás de la realidad, no antes. Los conceptos, en su universalidad, sólo expresan las condiciones negativas sin las cuales nada existe, pero son incapaces de expresar las condiciones positivas por las que existe cualquier cosa. La existencia no es objeto de deducción conceptual. De los conceptos se deducen otros conceptos, nunca una cosa real. En resumen, entre el orden de la esencia y el de la existencia media un abismo que los conceptos no pueden colmar.

En otros escritos posteriores, sobre todo en las lecciones muniquesas *Sobre la historia de la moderna filosofía* (1836), Schelling incidirá sobre los motivos básicos de esta crítica antihegeliana añadiéndole nuevos ma-

58. H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, p. 351. Cf. X. Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, I. p. 587s.

59. *Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten* (*Werke*, vol. V), p. 771.

tices, tanto más que, como apunta X. Tilliette, «Hegel es su obsesión y la filosofía postrera es de punto a cabo, abierta o disimuladamente, un combate a muerte con el rival afortunado»[60]. Schelling se opone por ejemplo al tránsito hegeliano de la lógica a la filosofía de la naturaleza. Se puede pasar muy bien de la naturaleza a la lógica, pero sólo por una hipótesis gratuita, la de la exteriorización de los momentos lógicos, se puede pretender hacer el movimiento contrario y pasar de la lógica a la naturaleza. El automovimiento del concepto del que habla Hegel es, pues, pura filfa. Los conceptos no se mueven: lo único que se mueve verdaderamente es la naturaleza y la conciencia. El proceso filosófico hegeliano es la inversión del proceso real. En resumen, Hegel puso la filosofía boca abajo. Quiso empezar por la lógica y no por la naturaleza, por lo que, sin cometer un salto mortal, nunca pudo salir de la lógica.

En la *Exposición del empirismo filosófico* (1836) Schelling subraya de nuevo la importancia de la experiencia para la filosofía. El empirismo no se entiende aquí en oposición al racionalismo, sino que quiere decir sencillamente análisis de la experiencia, inteligencia del hecho. La filosofía no puede construir *a priori* su punto de partida. Ha de partir del *hecho (Tatsache)*. Ahora bien, el hecho del que aquí se trata es la existencia del mundo. A partir de este hecho como de un punto de partida sobre el cual el acuerdo es unánime, Schelling trata de rehacer el intento de *Las Edades del mundo* y construir por inducción la idea de Dios. En esta línea el filósofo reelabora la teoría de las potencias, que ya conocemos por aquella obra. Pero si el intento de ambos escritos es similar, el acento es nuevo. Ya no se trata de entender a Dios desde las potencias, sino las potencias desde Dios. Dios es ahora «la causa que de un modo general y en todo el proceso cósmico otorga la victoria a lo subjetivo sobre lo objetivo»[61]. Al mismo tiempo Schelling empieza a descubrir la fragilidad de la razón. La razón no basta para fundamentar la realidad, ya que es incapaz de dar razón de su propia realidad. Siempre cabe preguntar: ¿por qué hay razón y no sinrazón? En este sentido es interesante constatar que Schelling utiliza ya para designar a Dios la expresión, que después se hará célebre, de «Señor del ser». Al hacerlo, se apoya en una cita de Newton, pero observa igualmente que la Biblia y el cristianismo no conocen otro concepto de Dios que el de Señor. Más aún, Schelling se esfuerza no sin reticencias por integrar en su pensamiento el teologúmeno de la creación *ex nihilo*. La creación no procede del concepto de Dios, sino de su voluntad. «A la representación de una creación *ex nihilo* no se le dice

60. X. Tilliette, *Schelling*, en: *Historia de la filosofía*, VII, p. 404.

61. *Darstellung des philosophischen Empirismus* (*Werke*, vol. V), p. 301.

fácilmente adiós.»[62] Pese a lo ambiguo del término «empirismo» para designar este tipo de pensamiento —se trata, como reconoce el propio filósofo, de un empirismo filosófico de naturaleza enteramente contemplativa— hay motivos para ver con W. Schulz en el movimiento de pensamiento llevado a cabo por Schelling en la *Exposición* «la antítesis de intento de Hegel de entender el pensamiento como el comienzo cierto de sí mismo»[63].

El curso *Sobre el monoteísmo* (1828ss) retoma el intento de la *Exposición del empirismo filosófico,* el inventario del concepto de Dios. El método utilizado es de nuevo el analítico. El monoteísmo y su contrario, el politeísmo, se toman como hechos de la conciencia, como actitudes universales de la humanidad. El quicio de la argumentación reside en mostrar que el monoteísmo, como concepto, tiene un sentido restrictivo, a saber, que todo lo que existe al margen de Dios *(praeter Deum)* no es el verdadero Dios, para abrir así la puerta al monoteísmo, como dogma o doctrina, frente a la posibilidad del politeísmo, ya que un dogma significa siempre una decisión y una afirmación y lo que se afirma de este modo es algo que no se deja pensar sin su contrario. Sólo así el monoteísmo tiene un significado real y no meramente tautológico. En lo que se refiere a la posibilidad objetiva del politeísmo, su raíz se encuentra en el mismo proceso creador: las potencias divinas mediadoras, una vez exteriorizadas y separadas del ser de Dios por el acto inescrutable de la creación, «*pueden,* aunque erróneamente, ser miradas como dioses, puesto que, por mucho que no sean el verdadero Dios, no son tampoco en todos los sentidos mero no-Dios»[64].

Los dos grandes cursos berlineses sobre *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación* (1841ss) constituyen el punto final de esta evolución. El pensamiento de Schelling cristaliza en torno a la famosa distinción entre el *Was* («qué» en el sentido del *quid sit)* y el *Dass* («que» en el sentido del *quod sit),* es decir entre la esencia y la existencia, la posibilidad y la realidad, el concepto y el hecho, y, por ende, entre los dos tipos de filosofía que de ella se originan, la *Filosofía racional o negativa* que no sale del ámbito de la posibilidad y se ocupa de conceptos y esencias, y la *Filosofía positiva,* que se adentra en el ámbito vertiginoso de la facticidad y de la realidad y se encara con la problemática de la existencia.

Schelling piensa, en efecto, que la filosofía ha sucumbido históricamente a la tentación racionalista de substituir el ser real por la esencia.

62. Ibid., p. 332.
63. W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings,* p. 142.
64. *Der Monotheismus* (*Werke*, vol. VI), p. 355. Cf. X. Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir,* II, p. 215s.

Sin embargo, la auténtica pregunta de la filosofía no reside en el *quid sit,* sino en el *quod sit.* Lo que hay que explicar no es tanto la esencia de las cosas, cuanto el hecho misterioso de que existan. ¿Por qué hay en general algo y no más bien nada?, he aquí la pregunta desesperada que el hombre se plantea inevitablemente y a la que una filosofía digna de este nombre ha de intentar dar respuesta. «Que exista una ciencia que responda a esta pregunta y nos quite la desesperación, es sin ninguna duda una exigencia acuciante y necesaria no de este o aquel individuo, sino de la misma naturaleza humana. Ahora bien, ¿qué otra ciencia es capaz de hacerlo fuera de la filosofía? Las otras ciencias conocidas entre los hombres o inventadas y desarrolladas por ellos tienen todas su tarea concreta y ninguna responde a esta última y universal pregunta. Y así no hay ninguna duda de que la filosofía es en sí misma y en todo tiempo la ciencia más deseable, ya que por ella todo otro saber recibe por vez primera su más alto punto de referencia y su último sostén. Si no puedo responder a aquella última pregunta, todo lo restante se me hunde en el abismo de una nada sin fondo.»[65]

La gran pregunta de la filosofía, la pregunta originaria, de cuya solución depende la respuesta a todas las otras preguntas, es, pues, la pregunta por el *origen* del ser realmente existente. Si existe el ser —y éste es el caso— hay que poder dar razón de su existencia. Acudir, como hace generalmente la filosofía, a abstracciones e idealidades es escamotear el problema. Origen del ser realmente existente sólo puede serlo un ser realmente existente: he aquí para Schelling un pensamiento necesario. «La última pregunta reza siempre: ¿por qué hay en general algo? ¿Por qué no hay más bien nada? A esta pregunta no puedo responder con puras abstracciones al margen del ser real. Al revés de lo que podría parecer, el ser real no tiene su fundamento en aquel ser abstracto, sino el ser abstracto en el real. Yo debo siempre *conceder* la existencia de alguna realidad, antes de acceder a aquel ser abstracto.»[66] De ahí se sigue para Schelling la necesidad para la filosofía de relacionar el ser con Dios. Si existe o ha de existir un ser racionalmente fundado, debo *presuponer* a Dios.

En conclusión: Una filosofía fiel a su tarea ha de referirse al primer principio de toda realidad. Ahora bien, la filosofía negativa establece este principio como esencia, como idea. De una esencia se deducen otras esencias, de una idea otras ideas, pero no una realidad de hecho. Por más vueltas que se dé al *was,* no se da jamás con el *dass.* Esto significa

65. *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (*Werke*, vol. suplem. VI), p. 7s.
66. Ibid., p. 242.

que la filosofía negativa es incapaz de explicar la realidad fáctica del mundo, su explicación del mundo no trata de cosas realmente existentes, sino de lo que las cosas tienen que ser en el caso de que existan. El filósofo negativo se mueve a un nivel hipotético. Lo único que puede decir es que «si existen cosas fuera de Dios, sólo pueden ser de esta manera y no de otra»[67]. La filosofía positiva, en cambio, no parte de Dios como idea o esencia, sino como *puro que (das reine Dass),* como puro acto de existir, y si luego de la existencia pasa a la esencia o al concepto es para llegar a un Dios que sea un existente personal, libre y creador[68].

Sólo la filosofía positiva parte, pues, de un primer principio que sea verdaderamente real. Dios no es en ella una mera idea, sino el *Señor del ser (Herr des Seins),* en donde «ser» significa el «mundo», la realidad que existe empíricamente fuera de la idea. «Si Dios, en efecto, tiene relación no sólo con el ser de la idea sino con el ser que existe fuera de la idea, entonces muestra su realidad independiente de la idea y se muestra como Señor del ser.»[69] En este punto Schelling es tajante. El Dios que se presupone a la filosofía como medida y garantía de su positividad es el Dios vivo, el Dios capaz de empezar algo, el Dios libre de crear o no crear el mundo, porque como existente trascendente y personal, lo precede. «Dios, lo que se llama realmente Dios (y yo pienso que el filósofo en su lenguaje ha de regirse por el lenguaje común) es sólo aquel que puede ser creador *(Urheber),* que puede empezar algo, por consiguiente que por encima de todo *existe,* que no es una pura idea de la razón *(Vernunft-Idee).*»[70]

Schelling ha relativizado toda filosofía meramente racional o negativa, empezando por la suya propia. El error de la filosofía de la identidad estriba en que no era de hecho sino una filosofía negativa que, por un mal entendido, se tomó por positiva. Lo mismo hay que decir de la doctrina de las potencias divinas, la pieza más importante y característica del sistema, que justo en esta etapa tardía recibe su forma definitiva. Así, en la *Introducción* de Berlín la primera potencia se define como mero poder-ser, puro sujeto de la existencia, fuente originaria de la subjetividad; la segunda como puro ser, mero objeto, simple existencia; y la tercera como sujeto-objeto, síntesis del poder ser y del puro ser[71]. En terminología sartriana cabría hablar de la unión del para-sí (subjetividad)

67. *Philosophische Anleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der rein rationalen Philosophie* (*Werke,* vol. V), p. 558.

68. Cf. J. Copleston, *Historia de la filosofía,* VII, p. 113.

69. *Philosophische Anleitung in die Philosophie der Mythologie,* p. 752.

70. *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung,* p. 172.

71. *Darstellug des Naturprocesses. Bruchstück einer Vorlesung über die Prinzipien der Philosophie* (*Werke,* vol. V), p. 346-48.

y del en-sí (objetividad). Si pienso a Dios, he de pensarlo como ser-en-sí, de otro modo no sería necesario y eterno; pero, a la vez, he de pensarlo como ser-para-sí, de otro modo no sería autoconsciente y libre. En Sartre estas dos determinaciones son contradictorias, porque se entiende la objetividad según el modelo de las cosas y la subjetividad según el modelo de la conciencia humana finita. Schelling, en cambio, piensa ambas determinaciones como relativamente independientes la una de la otra, de suerte que en vez de anularse se complementan. Así surge, como tercera posibilidad, su unión: el sujeto-objeto. Ahora bien, Dios en sí mismo es la pura indiferencia frente a la subjetividad y la objetividad y como tal se define como espíritu absoluto, es decir, como libertad[72].

Pero la formulación por así decirlo «canónica» de la doctrina de las potencias mira más expresamente al proceso creador. Schelling relaciona ahora los tres momentos de potenciación de Dios, que ya conocemos por *Las Edades del mundo,* con las tres causas aristotélicas. La primera potencia, el poder ser, *(das Sein-können)* se relaciona con la causa material (el ἐξ οὗ o *causa ex qua);* la segunda potencia, el tener que ser *(das Sein-müssen)* con la causa eficiente o formal (el δι᾽οὗ) o *causa per quem);* y la tercera potencia, el deber ser *(das Sein-sollen)* con la causa final (el εἰς ὅν o *causa in quam).* Dios en sí mismo está fuera del proceso. Él es la unidad de los tres momentos, el νοῦς o αἰτία τοῦ εἶναι, la causa del ser o *causa causarum* atribuida por Schelling a los pitagóricos. Hemos aludido a la teoría de las causas en Aristóteles, pero no hay que olvidar la fórmula de san Pablo en la carta a los Romanos, 11, 36: «Porque de él y por él y para él son todas las cosas: a él la gloria por los siglos.»

Lo importante es precisar el sentido de la teoría. Las potencias son ἁπλᾶ, puros noemas, los elementos ontológicos originarios, y su sede es la razón. Con ellas Schelling pretende construir la idea de Dios y establecer las condiciones negativas de posibilidad de todo ser, pero sin establecer la existencia real de nada. La doctrina de las potencias pertenece, pues, a la filosofía negativa. Sin embargo, esta teoría extraña y abracadabrante, en frase de Trendelemburg, mantuvo en vilo hasta el final el esfuerzo intelectual del filósofo, tal vez porque, pese a las atenuaciones de que es objeto, conserva un rasgo típico del idealismo del que nunca acabó de desprenderse: la tendencia a construir especulativamente a Dios y a entender su relación con el mundo como la que hay entre un antecedente y un consiguiente. Así es lícito afirmar: «El sistema de Schelling, aunque no su filosofía, se sostiene y cae con la doctrina de las potencias.»[73]

72. Cf. W. Schulz, *Macht und Ohnmacht der Vernunft,* en: L. Hasler (dir.), o.c., p. 27s.

73. X. Tilliette, *Schelling,* en: *Historia de la filosofía,* VII, p. 409.

Toda mera concepción de la razón se determina en definitiva como filosofía negativa. Schelling lo muestra en el caso de Aristóteles y de Hegel. El pensador griego es a este respecto particularmente significativo, ya que su pensamiento constituye en cierto sentido el reverso del de Hegel. Schelling lo descubrió tardíamente y lo colma de elogios. «El mejor proceso de una vida consagrada a la filosofía es comenzar por Platón y terminar por Aristóteles.»[74] La filosofía de Aristóteles, en efecto, se parece extraordinariamente a lo que nuestro autor ha denominado el «empiritismo filosófico»: es una filosofía lógica, pero que parte de la experiencia. Al escoger así el camino que va de la experiencia a la lógica, Aristóteles ha trazado el único camino de acceso, fuera de la filosofía positiva, a Dios realmente existente. Uno diría que Aristóteles se ha salido de los cuadros de la filosofía negativa. Su pensamiento alcanza a Dios como existente real y el universo, que la filosofía negativa posee sólo en el pensamiento, él lo tiene en la experiencia. ¿Qué es lo que impide al aristotelismo de ser una anticipación de la filosofía positiva? El hecho de que su Dios es un Dios real, pero no el Dios creador. En el fondo, Aristóteles no se interesa por la existencia. Lo que él busca es la esencia, la naturaleza de las cosas. Así llega a Dios como causa final, motor inmóvil, puro acto de pensamiento sin contenido. El Dios de Aristóteles existe realmente, pero «es como si no existiera, puesto que no puede hacer nada, con él no se puede empezar nada». Existe, pero «como si fuera un puro concepto»[75]. Y así el Dios holgazán de Aristóteles tiene por homólogo al Dios laborioso de Hegel, el Dios del hacer incesante, pero igualmente incapaz de comenzar. Hegel, sin embargo, es inexcusable, ya que convirtió expresamente la filosofía positiva en pura lógica, mientras que Aristóteles no pudo acceder a ella a causa de su circunstancia histórica[76].

Entiéndase bien. Schelling no pretende sacrificar la filosofía negativa en aras de la positiva, sino establecer entre ambas una relación de prioridad. Por subordinada que esté a la filosofía positiva, la filosofía negativa es irrenunciable. No se puede filosofar sin utilizar conceptos. Por mucho que el filósofo positivo se fije en la existencia, no puede dejar de lado la esencia de lo que existe. Schelling afirma, pues, sin ambages la «unidad» de ambas filosofías. Filosofía negativa y filosofía positiva son algo así como las dos caras de una misma moneda, una filosofía en dos o una filosofía de doble acceso[77].

Se trata, sin embargo, de una unidad llena de problemas. El más arduo es el del tránsito de la filosofía negativa a la positiva. Es claro que no puede realizarse por el pensamiento, ya que el pensamiento conceptual no sale nunca de la órbita de la esencia y de la deducción lógica. Hay que acudir, pues, a un acto de la voluntad, «a una voluntad que exige por su propia necesidad que Dios no sea solamente una idea»[78]. Como apunta bellamente Schelling, «la persona busca a la persona»[79]. El yo toma conciencia de su «caída», del abismo que se abre entre él y Dios, y sabe que este alejamiento sólo puede ser superado por un Dios activo, un Dios capaz de redimirle. «El yo exige a Dios mismo. A él, a él quiero yo tener, al Dios que actúa, que ejerce providencia, que, al ser en sí mismo real, puede afrontar la realidad de la caída, en una palabra, al Señor del ser, no transmundano, como es Dios en tanto que causa final sino supramundano. Únicamente en este Dios el yo ve el supremo bien real.»[80] La distinción entre filosofía negativa y filosofía positiva expresa, pues, la distinción entre una filosofía abierta a las exigencias de la conciencia religiosa o cerrada a estas exigencias. Schelling lo explica en una clara alusión a Kant, cuya filosofía crítica, pese a su teoría de la fe práctica, constituye a sus ojos un modelo acabado de filosofía negativa. «La nostalgia de un Dios real y de la redención es sólo expresión de la necesidad de la religión... Sin un Dios activo no puede haber religión, pues ésta supone una relación real entre el hombre y Dios... Al final de la filosofía negativa sólo encuentro una religión posible, pero no real, una religión que no traspasa los límites de la pura razón. Con la transición a la filosofía positiva entramos por vez primera en la esfera de la religión y de las religiones... Y podemos esperar el aparecer de una filosofía de la religión que exponga toda la religión, comprendiendo las religiones reales, la mitología y la revelada.»[81]

La filosofía positiva toma, pues, la forma concreta de una filosofía de las religiones: paganismo y cristianismo. Se trata de una «filosofía histórica», a la que compete la tarea de suministrar una prueba empírica de la «racionalidad» del acto de la voluntad por el que se afirma la existencia de Dios, partiendo del desenvolvimiento histórico de la religión. Schelling presenta, pues, la historia de la conciencia religiosa como la historia de la progresiva revelación de Dios a los hombres. Esta historia tiene dos momentos: el paganismo y el cristianismo, la religión mitológica y la religión revelada. Cada cosa en su tiempo: la religión pagana llegó antes y la cristiana vino después. ¿Quiérese decir con ello que el cristianismo es una consecuencia del paganismo y que éste es religión

74. *Philosophische Anleitung in die Philosophie der Mythologie*, p. 562.
75. Ibid., p. 741 nota.
76. Cf. X. Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, II, p. 271s.
77. Cf. X. Tilliette, *Schelling*, en: *Historia de la filosofía*, VII, p. 406.

78. *Philosophische Anleitung in die Philosophie der Mythologie*, p. 747.
79. Ibid., p. 748.
80. Ibid.
81. Ibid., p. 750s. Cf. J. Copleston, o.c., p. 113s.

revelada en el mismo sentido en que lo es aquél? De ningún modo. Schelling opera con un doble concepto de revelación, uno general que recorre toda la historia de la religión, y otro específico, que aparece por vez primera en el cristianismo. Los mitos, aunque pueden ser elaborados conscientemente, son el resultado de un proceso inconsciente y necesario, que expresa las formas sucesivas de aprehensión de lo divino por la conciencia religiosa. En cambio, la revelación en sentido cristiano «es algo que sólo existe como el resultado de una voluntad absolutamente libre», ya que presupone un acto por el que Dios «se dé o se haya dado libremente a la humanidad»[82]. Sin embargo, entre la mitología y el cristianismo hay una conexión histórica. La mitología es la preparación del cristianismo y éste es la verdad de la mitología, en cuanto que en él se hace patente el fondo último que ocultaban los velos de los mitos. En Jesucristo se revela la verdad y, esta revelación es libre[83].

La filosofía específica de la mitología constituye uno de los aspectos más originales del pensamiento de nuestro filósofo. La novedad de Schelling no reside en el descubrimiento de los mitos, verdadero feudo de la época romántica, sino en el modo de abordar su estudio. No se trata de interpretar, sino de mostrar las cosas tal como son. «La mitología no es *alegórica*, es *tautegórica*. Sus dioses son seres realmente existentes que no son otra cosa, no significan otra cosa que lo que son.»[84] «La clave inteligible de la mitología reside en ella misma. Ésta es lo que enuncia, y enuncia lo que es. Es la "tautegoría" por oposición a la alegoría, pero el orden y la sucesión de las figuras mitológicas requieren un hilo conductor: es la historia "extática" de la conciencia exiliada de Dios a través de los horrores del desgarramiento y de las tribulaciones de la cautividad. La historia de los dioses, substancia de la mitología, refleja la aventura del alma entregada al dios.»[85]

La filosofía específica de la revelación, en cambio, aunque se presenta bajo la forma de un proceso, no muestra el mismo rigor convincente. Sin embargo, de acuerdo con la orientación religiosa de su última etapa, Schelling veía en ella la meta de todo su esfuerzo intelectual. En carta a Neander del 8 de noviembre de 1826 habla de ella como de «una tarea que, al menos en mi intención, no tiene más que un único fin: el Señor». Este apego a Cristo, que caracterizaba la devoción personal del filósofo, repercute en su filosofía de la revelación, que no es otra cosa en lo esencial que una cristología. La revelación cristiana se confunde con

82. *Philosophie der Offenbarung* (*Werke*, vol. VI), p. 396.
83. Cf. J. Copleston, *o.c.*, p. 116s.
84. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (*Werke*, vol. VI), p. 197s.
85. X. Tilliette, *Schelling*, en: *Historia de la filosofía*, VII, p. 408.

Cristo. Comprenderla es comprender a Cristo. «El verdadero contenido del cristianismo es únicamente la persona de Cristo... Cristo no es el maestro, como se suele decir, Cristo no es el fundador, es el contenido del cristianismo.»[86] La explicación del cristianismo gravita, por tanto, en torno al acontecimiento central de la encarnación. Schelling adopta como clave interpretativa los famosos versículos de la carta de San Pablo a los Filipenses 2,7 sobre la *kénosis* del Verbo. La encarnación se define exactamente como una auto-alienación de Dios, de la que surge, como puro resultado, la naturaleza humana de Cristo. Pero Schelling, a diferencia de Hegel, insiste en la historicidad del evento encarnatorio. Lejos de ser un acontecimiento eterno, una idea de la que Cristo sería la representación acabada, la encarnación es un hecho histórico único e insuperable. Lo que en el paganismo era fábula, la idea de dioses que existían en forma humana, ha devenido aquí verdad y realidad. Cristo es un personaje histórico, un hombre que vivió y sufrió, como cualquier otro hombre, a los ojos del mundo, y sin embargo este hombre es también el Hijo eterno de Dios. «Un solo y mismo *sujeto* es Dios y hombre, ya que es hombre en virtud de lo que en él es divinidad, unidad con el Padre.»[87] Sin ocultar lo que hay todavía de gnosis especulativa en la filosofía de la revelación, hay que concluir con X. Tilliette que en lo esencial, «Schelling ha roto con la interpretación idealista del cristianismo»[88].

La filosofía de la mitología y de la revelación constituye en su conjunto una filosofía de la experiencia religiosa. La religión, y muy particularmente el cristianismo, no es algo que haya de ser construido *a priori*, sino algo que precede a toda construcción y sólo puede ser comprendido *a posteriori*. De ahí que Schelling denomine indistintamente a su filosofía de la religión «filosofía religiosa» y «religión filosófica». Si el cristianismo se entiende como un «hecho» frente al paganismo, se comprende que quepa subsumir a ambos bajo el concepto común de religión filosófica, que representaría el punto de vista de la razón que intenta comprender la experiencia religiosa. La religión filosófica está históricamente mediatizada por la religión revelada. Presupone, pues, el cristianismo, pero no se identifica con él. Por ello, a diferencia de la fe que se impone por el criterio de autoridad, la religión filosófica puede y debe llamarse religión «libre». No se quiere decir con ello que la religión filosófica niegue la revelación cristiana: simplemente la hace objeto de la libre reflexión del filósofo. Como apunta Copleston, siempre hubo un elemento gnóstico en las reflexiones de Schelling[89].

No es sorprendente, pues, que Schelling esboce una interpretación

86. *Philosophie der Offenbarung* (*Werke*, vol. VI), p. 427.
87. Ibid., p. 336.
88. *Schelling, une philosophie en devenir*, II, p. 455.
89. Cf. J. Copleston, o.c., p. 117.

de la historia del cristianismo que recuerda en más de un aspecto las teorías de Joaquín de Fiore. Schelling distingue tres etapas en el desarrollo del cristianismo: una petrina o católica en la que domina el criterio de autoridad; otra paulina o protestante, caracterizada por la libertad, y una futura etapa joannea, en la que autoridad y libertad se anudarán en el lazo superior del amor. No es difícil adivinar que cada una de estas etapas se relaciona con las potencias divinas y éstas a su vez con las tres personas de la Trinidad.

La carrera filosófica de Schelling evoca por contraste las palabras que Dilthey dedicará a Hegel: «Era uno de aquellos hombres que jamás fueron jóvenes, pero en cuya vejez arde todavía un fuego escondido.»[90] Aunque sería injusto preterir el aliento renovador de su filosofía tardía, por la que Jaspers le denominará el «primer filósofo moderno»[91], en su conjunto, como ya observó un contemporáneo, Schelling «forma parte de aquellos hombres que arden y se apagan pronto, en los que lo que hay de mejor es el fuego de la juventud»[92]. Sobre la tarea filosófica de Schelling pesó un extraño conjuro: el tiempo le fue a la vez largamente prestado y ahorrado. Empezó caminos de pensamiento que no supo o no pudo acabar. Además, en su obra las anticipaciones y esbozos se dan de la mano con fantasías y arbitrariedades. A Jaspers pertenece también ese elogio ambivalente: «Por Schelling he comprendido más claramente lo que es la filosofía y he visto a la vez los caminos que extravían.»[93] Casi todos los juicios sobre su obra, aun los más favorables, están acompañados de semejantes reservas y reticencias. Otra cosa sería si Schelling hubiera logrado imponer el método potencial, como Hegel y Marx el dialéctico. Tal cual es, su pensamiento «está separado de una recuperación, de todos modos azarosa, por una laguna irreparable del tiempo. Mas sus propios defectos y el rigor de la historia son compensados por el genio de sus ideas, por el brillo de su imaginación intuitiva, por la belleza del lenguaje y por la nobleza que impregna las cosas inacabadas»[94]. Los famosos versos de Goethe en *Diván de Oriente y Occidente* parecen haber sido pensados para servir de exergo a su obra:

> No acabar constituye tu grandeza.
> Tu canto da vueltas como la bóveda estrellada,
> y lo que contiene el centro se revela ser
> lo que permanece al fin y era al principio.[95]

90. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1906, p. 8.
91. K. Jaspers, *Schelling, Grösse und Verhängnis*, p. 7.
92. Cf. H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, p. 196.
93. O.c., p. 9.
94. X. Tilliette, *Schelling*, en: *Historia de la filosofía*, VII, p. 410.
95. Cf. X. Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, II, p. 490.

CAPÍTULO TERCERO

HEGEL: TRAYECTORIA VITAL Y DOCTRINAL

El pensamiento de Hegel puede ser visto indistintamente como un final o como un comienzo. Como un final, puesto que con él se cierra la época de los grandes sistemas metafísicos. Como un comienzo, puesto que los filósofos que vienen después de él definen su propia postura en relación con él. Esta observación es válida no sólo para los cuatro autores que constituyen la reacción posthegeliana o mejor antihegeliana: Kierkegaard, Feuerbach, Marx y Nietzsche. Su alcance va mucho más allá y se extiende a buena parte del pensamiento actual. En cierto sentido, Hegel ha sido en nuestra época lo que Aristóteles, en frase del Dante, fue para la Edad Media: «El maestro de aquellos que saben.» Ningún filósofo posterior a 1800 ha tenido un influjo comparable al suyo. Su pensamiento se ha convertido en punto de referencia obligado de todo otro pensamiento. Hegel puede ser admirado, temido u odiado, pero difícilmente deja a nadie indiferente. Zubiri no andaba del todo desencaminado al definirlo como la madurez intelectual de Europa: «Lo que confiere a Hegel su rango y magnitud histórica en la filosofía es justamente ese carácter de madurez y plenitud intelectual que en él alcanza la evolución entera de la metafísica, desde Parménides a Schelling. Por eso, toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel: una conversación, en primer lugar, de nosotros desde nuestra situación; una conversación además, con Hegel, no sobre Hegel, esto es, haciéndonos problema y no solamente tema de conversación lo que también para él fue problema.»[1]

1. X. Zubiri, *Hegel y el problema metafísico*, en: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1944, p. 281s. Sobre la presencia de Hegel en la filosofía de hoy véase R. Flórez, *La actual apelación a Hegel*, en: «Arbor», 269 (1968) 5-27. Una visión de conjunto de la problemática actual en torno a Hegel puede verse en J.M. Artola, *Situación y sentido del pensamiento hegeliano*, en: «Est. filos.», 22 (1973) 349-83.

1. El hombre y la obra

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació el 27 de agosto de 1770 en Stuttgart, capital del Estado de Württemberg, donde su padre era funcionario de la hacienda ducal[2]. El ambiente familiar en el que creció fue sencillo y sólido, penetrado del viejo espíritu burgués y protestante. La familia se completó con un hermano y una hermana. Con esta última mantuvo Wilhelm —así solía él firmar sus cartas al dirigirse a ella o a su futura esposa— una relación entrañable, cuyo eco se encuentra todavía en los pasajes de la *Fenomenología del espíritu* referentes al mito de Antígona. El niño Hegel, iniciado por su madre en el silabario y las primeras oraciones, ingresó en 1775 en la escuela latina y en 1780 en el gimnasio de su ciudad natal, un centro de estudios que se situaba en la órbita del neohumanismo contemporáneo. Hegel fue un alumno ejemplar. Se familiarizó largamente con el latín y el griego y con los grandes autores clásicos, hasta llegar a traducirlos al alemán. Tal es el caso del *Enquiridion* de Epicteto, de la *Vida de Agrícola* de Tácito, de grandes partes de Tucídides y de algunos pasajes de la *Antígona* de Sófocles. Sabemos también que leyó la *Ilíada* de Homero, la *Ética* de Aristóteles, el *Edipo en Colonna* de Sófocles y las obras de Cicerón y Eurípides. En literatura alemana su libro de cabecera en estos años fue *Natán el sabio* de Lessing.

En octubre de 1788, terminados felizmente sus estudios secundarios, el joven Hegel ingresó en el famoso *Tübingersstift*, el seminario de teología luterana de la pequeña ciudad universitaria de Tubinga, erigida al pie de la colina del viejo castillo en un antiguo claustro agustino. La disciplina de esta institución era muy severa. Incluía largas horas de estudio solitario en las celdas y asistencia obligatoria a los actos religiosos. Los estudiantes vestían de negro, por lo que en la ciudad les llamaban «die Schwarzen». Pese a todo Hegel disfrutó por vez primera de un margen suficiente de libertad para montar a caballo por el valle del Neckar, beber con sus compañeros los suaves vinos de Suabia y salir de vez en cuando con alguna muchacha. Al parecer, en sus primeros años de vida

2. La biografía hegeliana clásica sigue siendo la de K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben* (suplemento a la ed. primera de *Obras completas* del filósofo), Berlín 1844; reed. Darmstadt 1963. Otra obra básica es la de H. Glockner, *Hegel* (tomos 22-23 de la ed. segunda de las *Obras completas*), Stuttgart 1929-40; reed. ampliada, 1954-58. Por su aportación documental son imprescindibles los *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ed. de J. Hoffmeister, Stuttgart 1936. Aunque no se trata en todos los casos de biografías en sentido estricto dan amplia cabida a los temas biográficos: R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlín 1857; reed. Hildesheim 1962; K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 vols., Heidelberg 1901; reed. Darmstad 1963; P. Roques, *Hegel. Sa vie et ses oeuvres*, París 1912; W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlín 1921; T.L. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, 2 vols., Leipizg 1929-38; G.E. Müller, *Hegel. Denkgeschichte eines Lebendigen*, Berna 1959; F. Wiedmann, *G.W. F. Hegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo 1965. W. Kaufmann, *Hegel*, Madrid 1968, sigue el proceso de la vida de Hegel desde el proceso de génesis y desarollo de su obra. Algo similar hay que decir de A. Vanasco, *Vida y obra de Hegel*, Barcelona 1973.

universitaria, Hegel no fue el estudiante aplicado que había sido en el gimnasio. De todos modos, su temperamento serio, lento y profundo, no se prestaba a excesivas locuras. Un compañero de estudios llamado Fallot le retrató en su álbum con la cabeza hundida y un par de muletas. Debajo podía leerse: «Dios asista al pobre viejo.»[3]

La etapa de Tubinga significó sobre todo para Hegel el descubrimiento de la amistad, del mundo griego y de los ideales de la Revolución francesa. En 1790 Hegel comparte su cuarto con un estudiante de su misma edad que será desde entonces su mejor amigo: Friederich Hölderlin. El futuro gran poeta estaba ya entonces imbuido de la idea noble y luminosa de la antigua Grecia que Winckemann y Lessing habían encarnado respectivamente en dos obras clásicas, la *Historia del Arte en la Antigüedad* y el *Laocoonte* y la comunicó a su nuevo amigo. Desde este momento, la antigua Hélade se convertirá para Hegel en un ideal inigualado de humanidad. En otoño del mismo año se incorpora al alumnado de Tubinga un joven que tiene cinco años menos que Hegel y Hölderlin: Schelling. Hegel establece inmediatamente una estrecha relación amistosa con el nuevo compañero, esta vez sobre la base de las noticias que llegan de Francia. El 14 de julio de 1789 el pueblo había derribado la prisión de la Bastilla y el 4 de agosto la Asamblea Nacional proclamaba solemnemente la Declaración de los derechos del hombre. Estos acontecimientos no podían dejar indiferentes a nuestros dos estudiantes que, como casi todos los jóvenes alemanes de aquella época admiraban los ideales de la revolución y peroraban estusiásticamente sobre la libertad, la igualdad y la fraternidad. Una mañana de domingo, una hermosa y clara mañana de primavera, Schelling y Hegel con otros camaradas se fueron a una pradera no lejos de Tubinga a plantar un árbol de la libertad. Hegel no olvidaría nunca este momento de fervor juvenil. Después se haría mayor y, por supuesto, más conservador, pero no dejó nunca de beber todos los años, en el aniversario de la Revolución, un vaso de vino en su honor[4].

Mucho más precoz que Hegel, Schelling hace partícipe a su amigo de sus preocupaciones filosóficas. Le induce a leer a Rousseau, de quien Hegel frecuenta ávidamente el *Emilio*, las *Confesiones* y *El Contrato social*, porque, a su decir, tales lecturas le liberan de ciertos grilletes, y sobre todo le hace conocer a Kant, quien en 1790 había publicado su *Crítica del juicio*, y al ensayo escrito anónimamente por Fichte en 1792 bajo el título de *Ensayo de una crítica de toda revelación*.

3. Cf. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, p. 431.

4. Sobre las andanzas de los tres amigos en esos años de Tubinga cf. J. Klaiber, *Hölderlin, Hegel und Schelling in ihrer schwäbischen Jugendjahren*, Stuttgart 1877.

Entre tanto, en la fundación de Tubinga la vida académica seguía su curso normal. Dos años de filosofía que incluían hebreo, matemáticas y física y tres de teología. De acuerdo con este plan de estudios, en 1790 Hegel se graduó en filosofía e inició sus estudios de teología. El jefe de escuela en la Facultad teológica de Tubinga era por entonces G.Ch. Storr, un teólogo que, como era habitual en la dogmática luterana, había adoptado una solución de compromiso entre el racionalismo de la Ilustración y las exigencias del misterio cristiano. Esta solución no podía satisfacer a un espíritu exigente como el de Hegel, mucho más si, como era el caso, estaba ya imbuido de las nuevas ideas ilustradas y revolucionarias. Más tarde, el 24 de diciembre de 1794 escribirá a Schelling: «Mientras alguien como Reinhold o Fichte no ocupe la cátedra de Tubinga no se obtendrá allí ningún resultado positivo. En ninguna parte hay tanta fidelidad al viejo sistema.»[5] Hegel, por su parte, está pensando en algo nuevo, en una síntesis de cristianismo y helenismo que lleve a una religiosidad armoniosa, libre y racional, en la línea en la que él se imaginaba por entonces la religión de la antigua Grecia. Tal será el tema de sus futuros *Escritos teológicos juveniles* (1793-1796). El 22 de septiembre de 1793 Hegel se gradúa en teología. Ha llegado la hora de abandonar Tubinga. Los tres amigos se separan no sin dejarse antes un santo y seña para reconocerse, cualesquiera fueran las circunstancias y las transformaciones por las que deberían pasar. La consigna era: «El Reino de Dios.» Que ante la venida del Reino de Dios sus manos no debían permanecer inactivas se deduce de este otro lema complementario: «Razón y libertad sean nuestro santo y seña y nuestro punto de encuentro la Iglesia invisible.»[6]

Al dejar Tubinga, se le presenta a Hegel la elección sobre el camino a seguir. Inseguro en sus convicciones religiosas, desiste de convertirse en pastor y opta por una salida usual en los jóvenes universitarios, el preceptorado. De 1793 a 1796 será preceptor en Berna en casa del capitán de dragones K.F. von Steiger y de 1797 a 1800 en Francfort, en casa de un acaudalado comerciante, J. Noël Gogel. Son unos años penosos en los que Hegel se siente solo y deprimido. Esta crisis espiritual, de hondas repercusiones en la génesis de su pensamiento, es el precio que Hegel ha de pagar para encontrarse a sí mismo. Antes de dejar Berna, en el verano de 1796, Hegel efectuó una larga gira por los Alpes suizos. Su diario de viaje deja ya entrever la preferencia del futuro filósofo por lo vivo y cambiante frente a lo rígido y muerto. Al contemplar la cascada de Reichenbach se siente fascinado por el «majestuoso espectáculo» de las aguas que

5. *Briefe von und an Hegel*, ed. J. Hoffmeister, 4 vols., Hamburgo 1952-60, I, p. 12.
6. El texto se encuentra en una carta de Hegel a Schelling de fines de enero de 1795. Véase *Hegel-Briefe*, I, p. 18.

caen en amplias hondas y anota: «En este salto de agua se observa siempre la misma imagen y sin embargo se ve que jamás es la misma.» En cambio la visión de las altas cumbres le aburre: «En el pensamiento sobre el tiempo que tienen estas montañas y acerca de esta especie de sublimidad que se les atribuye la razón no halla nada que le parezca imponente, nada que le obligue a maravillarse o a asombrarse. La visión de estas masas eternamente muertas no me ha ofrecido más que un espectáculo monótono y, a la larga, aburrido: así es.»[7]

A comienzos de 1801 Hegel, por mediación de Schelling, es llamado a la Universidad de Jena. Fichte ya no estaba allí. Hubo de abandonar el claustro en 1799 a consecuencia de la acusación de ateísmo. Pero aun así la universidad seguía siendo el centro de la vida filosófica en Alemania. El 27 de agosto de 1801 Hegel lee ante el claustro de profesores la *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum* que le habilita como *Privatdozent*. Se trata de una defensa de la filosofía que busca el porqué de los fenómenos frente a la ciencia que se contenta con medirlos. Por desgracia, el disertante en su esfuerzo por encontrar una ley que correspondiese a los hechos comete un resbalón. En unas observaciones, añadidas a modo de apéndice sobre las distancias entre los planetas pellizca la nariz a los científicos que se esforzaban entonces afanosamente por buscar un nuevo planeta entre Marte y Júpiter. Según Hegel, entre estos dos planetas existe un gran intervalo, en el cual no nos falta planeta alguno. Sin embargo, cuando el filósofo hacía esta afirmación comprometedora, el astrónomo Piazzi acababa de descubrir a Ceres. A este descubrimiento siguió en 1882 el de Palas y en 1804 y 1807, respectivamente, el de Juno y Vesta. Hegel había intentado racionalizar prematuramente la experiencia y por esta vez le tocó perder[8].

Los años de Jena fueron fecundos para Hegel. En 1801 publica un opúsculo *Sobre las diferencias entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*. El año siguiente ultima un ensayo que permaneció inédito *Sobre la constitución de Alemania*. También en este caso el filósofo comete un resbalón. Alemania no existe como Estado. El camino hacia su unificación no puede pasar por la coalición de los pequeños Estados, sino por la hegemonía de uno de los dos grandes, Austria o Prusia. Puesto a escoger entre ambos, Hegel se inclina por Austria. Prusia ha dado demasiadas pruebas de sus intenciones absolutistas. Austria, en cambio, sólo necesita de un gran estadista que lleve a cabo la unidad implantando una monarquía constitucional. Hegel había previsto la Alemania que pudo ser y no fue. Pero la historia no se atuvo a su previsión. La unifica-

7. K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, p. 70-90. Véase sobre este viaje W. Kaufmann, *Hegel*, p. 69s.
8. Cf. W. Kaufmann, o.c., p. 86s. Véase también A. Vanasco, *Vida y obra de Hegel*, p. 85s.

ción de Alemania la haría un gran estadista, Bismarck, pero a mayor gloria de Prusia. En 1802-1803 Hegel colabora con Schelling en la publicación del *Kritisches Journal der Philosophie* y publica allí una serie de ensayos filosóficos: *Sobre la naturaleza de la crítica filosófica; Cómo entiende la filosofía el entendimiento humano vulgar; Relación del escepticismo con la filosofía; Creer y saber* y *Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural*. En los años siguientes Hegel estuvo ocupado en la preparación de sus cursos de Jena y en la redacción de un ensayo inconcluso sobre *El sistema de la ética*, pero ya no publicó nada hasta que en 1807 aparece su primer libro, la *Fenomenología del espíritu*.

Entre tanto Hegel había sido ascendido en 1805 a profesor extraordinario. En la reunión en que celebró este evento conoció a una desdichada joven, Christiana Charlotte Fischer, abandonada años atrás por su marido. Entre ambos surgió una relación apasionada, de la que el filósofo tuvo su primer hijo, Luis. Incorporado posteriormente a la familia de Hegel, su existencia no fue demasiado feliz. Murió muy joven de fiebres en Batavia, donde, para huir de su familia, había sentado plaza de soldado[9].

Al margen de esta triste historia, Hegel trabajó rudamente estos años en la redacción de su *Fenomenología*. La acabó exactamente el día 13 de octubre de 1806, el mismo día en que Napoleón conquistó Jena y con su resonante victoria puso fin al Sacro Imperio Romano Germánico fundado por Carlomagno en el año 800. Al día siguiente por la mañana el filósofo salió con sus dos discípulos a recorrer las afueras de la ciudad y se encontró de pronto con Napoleón, quien en estos momentos montaba a caballo para una salida de inspección. «La sorpresa de Hegel fue enorme. Acababa de escribir el libro en que describía el proceso total del espíritu del mundo y ahora se hallaba allí frente al hombre que lo encarnaba en este instante de la historia. Napoleón no pudo sospechar, y seguramente nunca llegó a saber, lo que había sucedido entre él y ese obscuro profesor que lo miraba alelado, flanqueado por dos de sus alumnos. El Emperador echó una mirada entorno, como tomando posesión del mundo y se alejó al galope seguido por su escolta.»[10] Pero el encuentro quedaría grabado para siempre en la memoria de Hegel. Los días que siguieron a la batalla de Jena fueron duros para el filósofo. Su casa fue objeto de saqueo. Pero lo que más le desazonaba era la suerte que habían podido

9. Cf. sobre este tema W. Kaufmann, o.c., p. 142ss. Las antiguas biografías de Hegel suelen silenciar este hecho, ya sea porque lo desconocían o porque consideraban indelicado mencionarlo. H. Glockner, *Hegel*, no sólo no dice una palabra del suceso, sino que termina así una nota sobre las mujeres con las que el filósofo mantuvo correspondencia: «Nada hay que permita suponer que alguna de estas relaciones diera lugar a un problema moral, cosa sobre la que Hegel pensó siempre seriamente» (I, p. 283).

10. A. Vanasco, o.c., p. 105.

correr dos paquetes de manuscritos de la *Fenomenología*, enviados poco antes a su editor de Bamberg. La situación no podía estar más llena de ironía o de escarnamiento. Constituía la irrupción brutal de la historia en sus propios dominios, los del concepto. «El hombre que personificaba la intuición moviendo la historia acababa de pasar a sangre y fuego descalabrando Europa y lo había convulsionado todo a su alrededor, haciendo peligrar sus papeles, su vida, su posición, su obra íntegra. Era como si la parte inconsciente del proceso se negara a elevarse a la idea y tratara de desbaratarlo todo para impedir que intuición e intelecto se conjugaran en la verdad.»[11] Pero todo no pasó de ser una alarma infundada. Los paquetes llegaron a su destino y el propio Hegel, aceptando una invitación de su amigo Niethammer, dejó definitivamente Jena y pasó a residir en Bamberg, donde trabajó como redactor en el diario local. Medio año después, en abril de 1807, Hegel tuvo el gozo de tener en la mano los primeros ejemplares de la *Fenomenología*.

En diciembre de 1806 y gracias a los buenos oficios de Niethammer, Hegel recibe el cargo de director y profesor del liceo de Nuremberg. Su destino había dado un vuelco decisivo. Asegurada su situación económica, el filósofo piensa en casarse. Para ello busca la mejor de las mujeres y la encuentra en Maria von Tucher, hija de un senador y burgomaestre de la bella ciudad bávara. Maria tiene 21 años y Hegel 41, pero el idilio surge hasta el punto que el sesudo profesor escribe versos a su novia. Se trata de unos versos filosóficos, en los que es fácil adivinar el motivo central de la *Fenomenología:*

> Sube conmigo a las altas cumbres,
> despréndete de las nubes:
> quedémonos aquí en el éter,
> en el seno incoloro de la luz.
> ....
>
> Caed así estrechos vínculos que nos separan,
> la carrera del corazón es sólo un sacrificio:
> para ensancharme yo hacia ti y tú hacia mí,
> ¡deshágase en fuego lo que nos individualiza!
> ....
>
> Si el espíritu sube a libres cumbres,
> no se reserva nada de lo propio:
> Si yo vivo para verme en ti y tú para verte en mí,
> disfrutaremos juntos de la dicha celeste[12].

11. Ibid., p. 112s.

12. *Hegel-Briefe*, I, p. 352s. Véase sobre estos versos el jugoso comentario de J. M.ª Valverde, *Sobre unos versos de Hegel a su novia*, en: «Enrahonar», Univ. Autón. de Barcelona, 7/8 (1984) 173-75.

La boda tuvo lugar el 16 de setiembre de 1811. Del espíritu con el que Hegel se dispuso a celebrarla, da testimonio esta bella carta: «Querida Maria, te recuerdo lo que me has prometido: curar la desconfianza que en mi ánimo queda de poder estar contento y reconciliar mi verdadera intimidad con los modos y maneras con que yo —con demasiada frecuencia— me comporto con la realidad. Creo que tienes fuerzas para hacerlo y estas fuerzas tienen que residir en *nuestro* amor. Tu amor por mí, mi amor por ti —tomados así aisladamente— introducen una distinción que separaba *nuestro* amor; pero el amor es sólo el *nuestro*, sólo esta unidad, este lazo; deja de pensar en esta distinción y mantengámonos firmes en esta unidad que puede ser mi fuerza, mi nueva alegría de vivir... El matrimonio es esencialmente un vínculo religioso. El amor necesita para su plenitud algo más elevado que lo que él es en sí mismo y para sí mismo. La satisfacción completa, lo que suele llamarse ser plenamente feliz, sólo la religión y el sentimiento del deber pueden darlo, porque ellos son los que eliminan las particularidades del yo temporal que podría causar perturbaciones en la realidad, realidad que sigue siendo algo incompleto y que no puede ser considerada como lo último, por mucho que sea aquello donde debiera estar lo que se llama felicidad terrena.»[13] El matrimonio fue muy feliz. Maria le dio a Hegel dos hijos, Carlos y Manuel, pero sobre todo le reconcilió consigo mismo. El filósofo se siente colmado: «He alcanzado así, dejando de lado algunas modificaciones todavía deseables, mi objetivo terrestre, ya que con una función por cumplir y una mujer a quien querer, nada más es necesario. Éstos son los artículos principales que uno debe esforzarse por alcanzar. Lo restante ya no son capítulos sino meros párrafos o notas al pie de página.»[14]

En los siete años que Hegel pasó en Nuremberg vivió la publicación en 1812-16 de su segunda gran obra, *La Ciencia de la lógica*, y la plena consolidación de su fama como filósofo. Su nombre empieza a sonar como candidato a una cátedra universitaria. La primera llamada en firme viene de Heidelberg, donde Hegel enseña en los años 1816-18 y publica su tercera gran obra, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Finalmente Hegel recibe una nueva llamada, esta vez de Berlín. En su nombramiento los motivos filosóficos pesaron tanto como los políticos. El ministro de cultos, Altenstein, pensó en Hegel como el hombre indicado para encauzar el movimiento estudiantil, que amenazaba desbordarse hacia la política, por el camino del saber y de la cultura. Para ello le ofrecía la cátedra de filosofía que había ocupado Fichte y en la

13. *Hegel-Briefe*, I, p. 367s. En la transcripción de este texto hemos invertido el orden de los dos pasajes citados.
14. Cf. A. Vanasco, o.c., p. 132s.

que un día le sucedería Schelling. Hegel empieza sus clases en la universidad berlinesa el semestre de invierno de 1818. Su filosofía pasa por ser la filosofía del Estado prusiano, hasta el punto de que a sus clases asisten altos funcionarios y oficiales. En 1829-30 Hegel ocupa el cargo de rector de la universidad y en 1830 pronuncia el solemne discurso conmemorativo del centenario de la Confesión de Augsburgo. Sin embargo, el favor oficial y el prestigio social de que es objeto no le impide intervenir en ocasiones en favor de estudiantes rebeldes ni de formar parte, con su gran rival, el teólogo Schleiermacher, de una curiosa «Asociación sin ley». En Berlín publicó Hegel en 1921 su última gran obra, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* y cuatro grandes artículos, entre los que descuella el brillante ensayo intitulado *¿Quién piensa abstractamente?* Los cursos berlineses del filósofo, concretamente las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, las *Lecciones sobre la filosofía del arte*, las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, con el apéndice *Sobre las pruebas de la existencia de Dios*, y por último las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, se publicaron póstumamente entre 1832-38.

En el verano de 1831 una epidemia de cólera asoló la ciudad. La familia Hegel lo pasó en una quinta que habían adquirido en Kreuzberg. A mediados de otoño, cuando los efectos de la epidemia habían remitido, volvieron a Berlín. El 10 de noviembre Hegel dio la clase inaugural del semestre de invierno. Al volver a casa se sintió mal. Pocos días después moría rodeado de los suyos en la tarde del 14 de noviembre de 1831. Los médicos diagnosticaron cólera tardío, pero por ello particularmente virulento. Las honras fúnebres que se le rindieron estuvieron a la altura de su grandeza. Hubo discursos elogiosos y un cortejo de profesores y alumnos con las antorchas encendidas junto a su tumba. Fue enterrado junto a Fichte en el cementerio de Dorotheenstadt.

Hegel no poseyó ni el entusiasmo ni el poder de convicción de Fichte, ni las dotes de elocuencia y genial improvisación de Schelling. En opinión de Hölderlin, era un talento prosaico y calmoso. Goethe le consideraba una cabeza extraordinaria, pero con demasiadas dificultades para expresar sus ideas. Y pensaba si no podría ayudársele enseñándole la técnica de la retórica. En realidad, Hegel tuvo las típicas cualidades del suabo: tenacidad, firmeza, disciplina mental, profundidad y cavilosidad. Rosenkranz lo describe así en sus lecciones de Jena: «Sin preocuparse lo más mínimo por la elegancia retórica, sino entregado enteramente al tema, Hegel cautivaba a los estudiantes con la intensidad de su especulación... Una extraña sonrisa revelaba la benevolencia más pura, en la que, con todo, había algo punzante, incluso cortante, doloroso o bien

irónico. Reflejaba el rasgo trágico del filósofo, del héroe que lucha con el enigma del mundo.»[15]

2. Lenguaje y estilo

«No cabe ninguna duda de que Hegel es difícil de entender, uno de los más incómodos entre los grandes pensadores. Muchas de sus frases o proposiciones son como vasos llenos de una bebida fuerte e hirviendo, y además sin asa por donde agarrarlos.»[16] Si hemos de atenernos al dicho de Ortega, según el cual la claridad es la cortesía del filósofo, entonces Hegel sería un filósofo esencialmente descortés. Su lenguaje es endiablado. Parece violar no sólo las reglas de la gramática, sino incluso, en ocasiones, las de la lógica habitual. Sin embargo, no es que Hegel buscara expresamente la oscuridad para dar a la vulgaridad apariencia de profundidad. Lejos de pretender un lenguaje carente de pensamiento, él piensa que «la palabra da al pensamiento su existencia más verdadera y más digna... Y así como el pensamiento verdadero es la cosa, también lo es la palabra cuando un verdadero pensador la emplea»[17]. La oscuridad de Hegel proviene en último término de la cosa misma de la que trata su pensamiento. Como decía a veces él mismo, el pensamiento que acompaña la marcha del mundo no hace su camino en batín casero.

Hegel quiso llevar a término la labor iniciada por Wolff y Kant de hacer hablar alemán a la filosofía. Para ello tuvo que dar sentido nuevo a viejos vocablos del lenguaje común e incluso filosófico, hasta llegar a descoyuntar la terminología tradicional. A ello se añade el uso y abuso de nombres abstractos. Como apunta un discípulo, el jurista Sietze, Hegel es un pensador que piensa hasta cierto punto en forma de sustantivos; los adjetivos se le convierten en substantivos abstractos[18]. Pero la dificultad mayor del lenguaje de Hegel viene de su mismo estilo dialéctico de pensamiento. La filosofía dialéctica vuelve necesariamente del revés los conceptos habituales. El propio filósofo lo confesaba en 1812 a un amigo holandés: «Para el que no está iniciado por fuerza tiene que aparecerle aquel mundo, en cuanto a su contenido, como un mundo al revés, como un mundo en contradicción con todos sus conceptos habi-

15. K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben*, p. 215s.

16. E. Bloch, *El pensamiento de Hegel*, México 1949, p. 12. Nuestra exposición se inspira en este punto en esta obra. El libro se tradujo directamente del original todavía inédito. Posteriormente el libro apareció en alemán bajo este título: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlín 1951; reed. ampliada, Francfort del Meno 1962.

17. *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*, III (*Sämtliche Werke*, ed. jubilar a cargo de H. Glockner, Stuttgart 1958, vol. X), § 462 adición.

18. Cf. K. Rosenkranz, o.c., p. 361.

tuales y con lo que suele pasar a sus ojos como valedero ante el consabido sentido común»[19].

El pensamiento tradicional, de Aristóteles a Kant, pretende alcanzar el todo desde las partes. Hegel, en cambio, piensa desde el todo. Si el todo no está de algún modo al comienzo, no está en ninguna parte. Hegel renueva la vieja tradición griega del ἓν καὶ πᾶν. Él hubiera dicho como el joven de la imagen schilleriana de Sais: ¿qué tengo, si no lo tengo todo? Los conceptos en Hegel no están aislados sino integrados en un conjunto. Sucede con ellos como con los cristales multicolores de los que se compone una vidriera: su sentido aparece sólo en una visión global. El todo es el que en definitiva garantiza la unidad. La parte es parte del todo y, a la vez, su reflejo parcial. En todas las partes se refleja el todo, piensa Hegel. La idea no es nueva. Fue el filósofo árabe Alkindi el primero en concebir el mundo como un conjunto de cámaras con paredes hechas de espejos que reflejan el todo. Nicolas de Cusa en el Renacimiento enseña algo similar con sus famosos principios: *Quodlibet in quolibet* y *omnia ubique*. Leibniz finalmente concibe sus mónadas como espejos vivientes del universo. Existe, sin embargo, una notable diferencia. En Leibniz y el Cusano el todo es una totalidad acabada, hecha, mientras que en Hegel es una totalidad que se está haciendo. Más que de una cosa, se trata de un proceso. De ahí ese otro rasgo del pensamiento hegeliano que está también en la raíz de su dificultad: su incontenible movilidad. En Hegel los conceptos son fluidos. Para la representación ordinaria el paisaje está quieto. Cada cosa está en su sitio. Puede suceder que uno viaje en tren y entonces el paisaje parece moverse, pero en realidad el que se mueve es el espectador. Ocurre sólo que una serie de objetos ocupan sucesivamente el lugar de la mirada. En Hegel, en cambio, es el paisaje mismo el que se mueve. Las cosas cambian incesantemente, aunque con arreglo a leyes inflexibles. Unas cosas pasan a ser otras. *A* no siempre es *A*, sino que deviene también *B* o *C*. Naturalmente, si *A* se trueca en *B* o *C*, es porque de algún modo se hallaban ya contenidas la una en la otra. «Quiere decirse, pues, que el lector de Hegel debe familiarizarse con la contradicción pública y objetiva de todas las cosas que el lenguaje conceptual del filósofo refleja incansablemente. Tiene que aprender a ser infiel hacia un concepto fijo, para que este concepto no se convierta en un patrón no adecuado ya a lo real.»[20]

De lo dicho podría deducirse que Hegel quiso ser lo que se llama un pensador «original». Nada más lejos de la verdad. Se cuenta que el filó-

19. Carta a P.G. van Ghert de 18 de diciembre de 1812. *Hegel-Briefe*, I, p. 426.

20. E. Bloch, *El pensamiento de Hegel*, p. 22.

sofo le dijo un día a una dama, vecina suya de mesa, que le admiraba como se admira a un tenor y se sentía halagada de poder sentarse a su lado: «Señorita, lo que en mi filosofía hay de mío es falso.»[21] Lo que es justo según Hegel en el arte, lo es también con mayor razón en la filosofía. «No tener ningún estilo personal fue siempre el único gran estilo. Y en este sentido y solamente en él, podemos llamar originales a un Homero, un Sófocles, un Rafael o un Shakespeare.»[22] Hegel está, pues, en los antípodas de lo que Kierkegaard denominará un «pensador subjetivo». Él pretende ser más bien lo que se llama un «pensador objetivo». Al ponerse a pensar hay que dejar de lado las peculiaridades, deseos e intereses del individuo, lo que le quema los dedos y lo que lleva en el corazón, para abandonarse a la cosa misma. El sujeto ha de desaparecer como yo individual y permanecer sólo como yo humano, como sujeto del pensamiento objetivo. «El verdadero pensamiento piensa de tal modo que su contenido deja de ser en esta medida subjetivo para convertirse en objetivo; la libertad de la conciencia se mantiene, si la conciencia, allí donde se halla, se halla consigo misma: en esto precisamente consiste la libertad. El principio de Sócrates es que el hombre debe encontrar por sí mismo lo que el hombre es, lo que es su destino, su fin, el fin último del mundo, lo verdadero.»[23] Naturalmente, este tipo de pensamiento requiere un esfuerzo heroico: «Cuando se trata de captar un objeto, el hombre tiene que abstraerse de las mil cosas que se mueven en su cabeza, de sus otros intereses, incluso de su persona, para dejar que impere la cosa de que se trata... La negación del hacerse valer a sí mismo y la entrega de uno a la cosa, he aquí dos rasgos necesarios de la actividad del espíritu.»[24]

Se trata al parecer de una actitud humilde y reverente ante las cosas y su verdad. Husserl se expresará más adelante en términos muy similares. Sin embargo, entre ambos autores media un abismo. En Hegel esta actitud reverencial se da de la mano con la embriaguez típica del idealismo, con una confianza sin límites en el poder universal de la razón. Pocas veces la ha expresado con tanto vigor como al final de su lección inaugural en Berlín: «La valentía de la verdad, la fe en la potencia del espíritu es la primera condición del estudio filosófico. El hombre debe respetarse a sí mismo y considerarse digno de lo más alto. Nunca podrá pensar bastante altamente de la grandeza y del poder del espíritu. La esencia cerrada del universo no alberga ninguna fuerza capaz de oponer resisten-

21. Cf. ibid., p. 37.

22. *Vorlesungen über die Aesthetik*, I (SW, vol. XII), p. 400.

23. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosohie*, II (SW, vol. XVIII), p. 44; en castellano: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. de W. Roces (= R), México 1955, II, p. 41. La versión es incompleta en este caso.

24. *Encyclopädie* (SW, v. X), § 448 ad. p. 319.

cia al coraje del conocer: no tiene más remedio que abrirse ante él, ponerse desnudo ante sus ojos y ofrecer a su disfrute toda su riqueza y su profundidad.»[25]

El porqué de esta orgullosa confianza reside en una concepción peculiar de las relaciones del hombre con la razón. En Hegel la razón no es adjetiva, sino substantiva: no es el hombre quien tiene la razón, sino la razón quien tiene al hombre. El individuo particular no cuenta, lo que cuenta es la razón que en él se hace presente. Por eso el filósofo, el hombre que se deja guiar por la razón, es revestido por Hegel de la dignidad de «secretario particular» de Dios, cuya misión consiste en poner por escrito sus órdenes. Nadie ha expresado con mayor arrogancia que Hegel la confianza del filósofo de hallarse poseído de un poder divino. «Los filósofos se hallan en esto más cerca del Señor que quienes se alimentan de las migajas del espíritu, leen y redactan las órdenes de gabinete directamente en el original y están llamados a participar en su redacción. Los filósofos son los iniciados que penetran en lo más íntimo del santuario: los demás persiguen intereses especiales y muy concretos: este poder, esta riqueza, esta muchacha... La gente piensa que las cosas sobre las que los filósofos hablan y discuten en su gabinete son abstracciones puramente verbales e inocuas. En realidad, son hechos del destino, hechos del espíritu del mundo.»[26] Hegel vuelve a pensar *sub especie aeternitatis*. En cierto sentido Dios «se» piensa en su pensamiento. Hegel tenía una fe absoluta en su obra precisamente en la medida en que no era suya, sino obra de la razón, saber absoluto.

3. Evolución intelectual

Entre los fragmentos conservados del poeta griego Arquíloco hay uno que dice así: «El zorro sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una gran cosa.» La fórmula puede servir para diferenciar a dos clases de pensadores, los centrífugos y los centrípetos, los que fisgonean en todos los rincones como el zorro y los que se extasian ante una gran cosa como el erizo. Los primeros tienen una visión dispersa de la realidad, perciben el mundo como una compleja diversidad en la que, aunque los hechos o fenómenos particulares gocen de sentido y coherencia, el todo es tumultuoso e inapresable. Los segundos poseen una visión centralizada y totali-

25. *Hegels Anrede an seine Zuhörer bei Eröffnung seiner Vorlesungen in Berlin am 22. Oktober 1818* (SW, vol. VIII), p. 36.

26. *Geschichte der Philosophie*, III (SW, vol. XIX), p. 96; (R, vol. III), p. 70s. Hemos invertido el orden de los dos pasajes citados.

zadora, un principio ordenador en función del cual las cosas y los acontecimientos particulares se ensamblan en un conjunto coherente. Es claro que el Hegel maduro fue más bien erizo que zorro. Ortega lo define como «el prototipo del pensador sistemático, archiintelectual con psicología de hombre de estado: autoritario, imponente, duro, constructor». Sin embargo, si el pensamiento de Hegel produce a veces la impresión de un monolito caído del cielo es porque, a diferencia de Schelling, no fue fácil en darlo a conocer. En Hegel hay también una evolución, aunque sin los altibajos propios del genio de Schelling. Antes de llegar a la visión centralizada y totalizadora del erizo, Hegel husmeó también por todos los rincones como el zorro.

«Hegel llegó a la filosofía lentamente, no a partir de ideas preconcebidas, sino empujado por los problemas concretos con los que se enfrentó en su tiempo. La época comprendida en el concepto: ésta es su filosofía. Analiza las situaciones y reacciones de los hombres de aquellos tiempos tan agitados. Es testigo de importantes acontecimientos, de un cambio de orientación en la historia: la Revolución francesa, el Imperio, las casi ininterrumpidas guerras europeas y la crisis de las instituciones. Toma parte con toda su alma en tales acontecimientos. Analiza los malestares y busca sus causas. Poco a poco irá comprendiendo cómo marcha la historia y cuáles son sus resortes. Al mismo tiempo tiene fe en el espíritu, cree que la realidad es inteligible, que un sentido se va manifestando en los acontecimientos y que la historia humana progresa, aunque sea dando rodeos imprevisibles, hacia un fin que consiste en que el espíritu se realice libremente. El idealismo de Hegel es esta fe en el espíritu. Es un racionalismo que, al mismo tiempo, es un empirismo.»[27]

De ahí la necesidad de rehacer la andadura de su pensamiento desde los primeros pasos teológicos hasta la eclosión de su forma peculiar de entender la filosofía. En este intento, hemos de habérnoslas ante todo con aquel ramillete de ensayos primerizos que constituyen los denominados *Escritos teológicos juveniles*. Su importancia para la génesis del pensamiento hegeliano es decisiva. Hegel llega a la filosofía a partir de la teología. A través de su crítica del cristianismo heredado, Hegel se abre paso poco a poco hacia el ideal del espíritu en el que transforma su fe luterana. Más tarde Hegel dará amplia cabida en su filosofía a los grandes temas cristianos: trinidad, encarnación, redención, pero después de haberlos secularizado y transformado en expresiones simbólicas de verdades

27. M. Regnier, *Hegel*, en: *Historia de la filosofía*. Bajo la dirección de B. Parain e I. Belaval, VIII: *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, p. 244s. Sobre el sentido práctico de la especulación hegeliana (la filosofía como reflexión, construcción y transformación) véase J. Cerezo Galán, *Teoría y praxis en Hegel*, en: *En torno a Hegel*, Dep. de Filos. Univ. de Granada 1974, pp. 89-144.

racionales. Pero aun así su pensamiento seguirá siendo en buena medida teología, no sólo porque su tema central va a ser *teológico:* Dios o lo infinito y su relación con lo finito, sino sobre todo porque el modelo que usará para explicar esa relación será el *cristológico:* el misterio cristiano de la encarnación de Dios.

a) *El modelo cristológico*

Hegel se atrevió a hacer lo que jamás se le ocurrió a ningún filósofo: utilizar el dogma cristológico como molde u horma con la que dará forma a su pensamiento. Por difícil que sea dar, si es que existe, con la interpretación última del sistema, hay un punto en el que casi todos los intérpretes están de acuerdo: el esquematismo cristológico se incrusta en el corazón de esta obra grandiosa e irradia en todas sus partes[28]. La auténtica clave interpretativa del pensamiento hegeliano se encuentra en dos célebres textos cristológicos que cuentan entre los más importantes del Nuevo Testamento: el prólogo del Evangelio de San Juan sobre la encarnación del Logos y el pasaje de la carta de San Pablo a los Filipenses sobre la humillación y exaltación de Cristo. Lo que Juan dice del Logos, que «se *hizo carne* y plantó su tienda entre nosotros» (Jn 1,14) y lo que Pablo afirma de Cristo, que «a pesar de su condición divina, no hizo alarde de su igualdad con Dios, antes se *anonadó* a sí mismo y tomó la condición de esclavo, hecho hombre entre los hombres» (Flp 2,6-7), se entiende de la asunción de lo finito por lo infinito. Lo absoluto sale de su intimidad, del juego eterno de amor hacia sí mismo y, anonadándose a sí mismo, se hace carne, es decir, pasa a lo finito y se pierde en la naturaleza para reencontrarse en la historia humana. De este modo, el círculo se cierra y el final coincide con el principio. El cielo ha bajado a la tierra y la tierra ha subido al cielo.

El resultado del proceso salta a la vista: el paso de lo infinito por lo finito constituye la auténtica «encarnación» de Dios. Esta encarnación se realiza siempre y en todas partes y no sólo en un tiempo y espacio concretos: en ese anonadarse y encarnarse consiste la vida de Dios. Por ende, la encarnación de Cristo, del Cristo real e histórico, no es sino la realización concreta de este acontecimiento universal. Cristo realizó en sí mismo y dio a conocer a los hombres una verdad que va mucho más allá de la verdad de sí mismo; la verdad de la encarnación de Dios y, por

28. Cf. X. Tilliette, *L'exinanition du Christ: théologie de la kénose*, en: «Les quatre fleuves», París, 4 (1975) 52. Tilliette es especialista en el tema de la presencia de Cristo en los filósofos de la modernidad. Véase su curso *Le Christ des philosophes*, I-II-III, Inst. Cath. de París 1974ss; reed. 1982, 1981 y 1983.

consiguiente, de la unidad realizada de lo divino y lo humano[29]. El dogma cristológico deviene el modelo de lo que es el hombre. De ahí que Cristo interese más a Hegel por la idea que representa que por lo que fue. Es preciso ver en él al Hombre por excelencia, el hombre en el que se ha manifestado la unidad de Dios y del hombre y que «ha resumido en su muerte y en su historia en general la eterna historia del espíritu, una historia que todo hombre ha de realizar en sí mismo para existir como espíritu o para convertirse en hijo de Dios y ciudadano de su reino»[30].

El trasfondo de este intento es la búsqueda de la «inmanencia de la trascendencia». La tensión inmanencia-trascendencia que la Iglesia medieval había logrado dominar gracias a la doctrina de la analogía, se rompió en el luteranismo en favor de una afirmación abrupta de la trascendencia, sólo suavizada por la mediación histórica de Jesucristo. En opinión de Lutero, Dios, por ser infinito e incomprensible, es «intolerable» para la naturaleza humana. El que se empeña en contemplarlo, queda «aplastado» por su gloria. No queda sino mirar y apegarse a Jesucristo, sin pretender saber de Dios ni conocer otro Dios que este Dios encarnado y humano. Esta lejanía de la trascendencia fue maltratada por la Ilustración y el romanticismo. Una generación de poetas y literatos «filósofos» intentó acercar la divinidad a la naturaleza. «¿Qué sería un Dios», escribe Goethe, «que empujara sólo el mundo desde fuera, haciéndolo girar con su dedo? Le cuadra más mover el mundo desde dentro, cobijar a la naturaleza en su seno y cobijarse a sí mismo en la naturaleza, de suerte que lo que en él vive, lo que en él alienta, lo que en él es, jamás eche de menos su fuerza, su espíritu».

Que «en Dios nos movemos, vivimos y somos» lo dijo ya San Pablo (Act 17,28). ¿Qué distingue, pues, esa sensibilidad religiosa de la cristiana? La quiebra del concepto de la personalidad de Dios. A este respecto la correspondencia juvenil entre Schelling y Hegel es sumamente esclarecedora. «¿Tú crees que nosotros no podemos llegar hasta aquí?»[31], contesta Hegel a las ironías de Schelling sobre los juegos de manos con los que los buenos teólogos de Tubinga, atrincherados en la moral kantiana, hacían aparecer en un abrir y cerrar de ojos «ese ser personal, individual, que se sienta allá arriba en los cielos»[32]. A lo que responde de nuevo Schelling, extrañado: «¿Si yo creo que con la prueba moral no llegamos a

29. Cfr. R. Flórez, *La dialéctica de la historia en Hegel*, Madrid 1983, p. 109. Flórez trata muy bien este tema en el marco de lo que él denomina la «inmersión» de Dios en la historia (p. 66ss) y, más concretamente, la «tragedia» de Dios (p. 106ss).

30. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (SW, vol. XI), p. 421; en castellano: *Filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos (= G), Buenos Aires (1946), p. 658.

31. *Hegel-Briefe*, I, p. 18.

32. Ibid., p. 17.

un ser moral? Como para Lessing, los conceptos ortodoxos sobre Dios ya no son para nosotros. Mi respuesta es como sigue: llegamos aún más allá que a un ser personal»[33].

En esta primera época Hegel se muestra más cauto que su amigo, mucho más precoz y revolucionario. Pero de algún modo Schelling había dado en el clavo. Se trata en el fondo para Hegel de ir más allá de un ser personal, es decir, de dar con un concepto de la trascendencia que recupere el clásico (lo absoluto como fundamento del mundo), pero evitando a la vez la «fuga» fuera del mundo (lo absoluto como fundamento inmanente y no trascendente). El intento constituye lo que se ha denominado «el paso de un Dios gótico a un Dios dialéctico»[34]. Se parte, como ya sabemos, de una formulación paralela a la del Evangelio de San Juan, pero como expresión de una verdad universal y no sólo histórica: Dios se hace carne necesariamente y desde siempre. Ahora bien, ese hacerse carne de Dios supone que la vida divina es un ser-en-sí *(An-sich-sein)* que pasa a *ser-otro (Anderssein)* y alcanza así, mediante la superación de este extrañamiento, su auténtico ser-para-sí *(Für-sich-sein)*. Hegel distingue, pues, en lo absoluto tres momentos dialécticos: 1) el momento del *ser-en-sí:* lo absoluto en sí mismo, considerado previamente a la asunción de lo finito. Es el momento, meramente abstracto, de la afirmación inmediata; 2) el momento del *ser-otro:* lo absoluto sale de sí mismo y, asumiendo lo finito, deviene otro respecto de sí mismo. Es el momento de la negación, que posibilita la mediación; 3) el momento del *para-sí:* a través de este autoexilio y de esta autonegación lo absoluto llega a ser para sí lo que es. Es el momento de la negación de la negación o afirmación concreta. He aquí el Dios dialéctico, el Dios que está en oposición absoluta consigo mismo, que lleva en sí mismo la diferencia y la superación de la diferencia. Lo absoluto es a la vez empujón inicial, autonegación inmanente y movimiento perenne de trancenderse. «Dios se recrea desde la eternidad en darse a lo finito y en el movimiento de éste, superándolo, retorna a sí mismo.»[35]

Visto desde aquí el complejo sistema de Hegel muestra una estructura muy sencilla: lo absoluto, eje de la racionalidad del mundo, está al comienzo y al final como punto de partida y de llegada siempre presentes; en medio, en cambio, se sitúa la oposición universal, a través de la cual lo absoluto y la racionalidad que comporta se desenvuelve y se resuelve desde sí mismo y hacia sí mismo, enlazando el final con el princi-

33. Ibid., p. 19.

34. Cf. R. Flórez, *El Dios de Hegel*, en: «Archiv. teol. agust.» II/3 (1967) 487.

35. R. Flórez, *La dialéctica de la historia en Hegel*, p. 102.

pio. El conjunto constituye un círculo: «El loco devaneo de la bestia enjaulada que se empeña en alcanzar y morderse la cola.»[36]

b) *De la teología a la filosofía*

Ya conocemos el desenlace del itinerario filosófico de Hegel. Es hora de volver sobre sus pasos y de rehacer con él el camino recorrido. En el ensayo *Religión popular y cristianismo* (1793), Hegel refunde las ideas de la crítica religiosa de la Ilustración con sus propios conceptos acerca de la religiosidad griega. En tonos sarcásticos describe el contraste entre la decadente cristiandad y la juvenil Grecia. Veamos unos pocos ejemplos. En el mundo cristiano se han acumulado tal montón de razones para reconfortar a la humanidad doliente que a fin de cuentas «deberíamos entristecernos por no poder perder un padre o una madre una vez por semana», mientras que para los griegos «la desgracia era desgracia y el dolor dolor»[37]. La religión cristiana quiere educar a los hombres para ciudadanos del cielo, cuya mirada esté siempre dirigida a lo alto, pero con ello les hace extraños a los sentimientos humanos. En nuestra mayor fiesta religiosa nos acercamos al goce del don sagrado en colores de luto y los ojos bajos, y para que el espíritu no permanezca envuelto en sentimientos santos, es preciso echar mano al bolsillo y depositar la propia ofrenda en un platillo. «Los griegos, por el contrario, se acercaban a los altares de sus buenos dioses con los agradables dones de la naturaleza, coronada su frente de guirnaldas, vestidos con colores de alegría, irradiando contento en unos rostros acogedores, que invitaban al amor y a la amistad.»[38] El contraste entre Grecia y la cristiandad se extiende a sus dos figuras más representativas: Sócrates y Jesús. Hegel va aquí más allá de las polémicas de la Ilustración, de las críticas de Lessing o de Herder, y traza una imagen de Jesús mucho menos atractiva que la de Sócrates. Jesús tuvo doce apóstoles a los que quiso hacer lo más semejantes a sí mismo que posible fuera. Sócrates, en cambio, no limitó el número de sus amigos a doce, sino que «el decimotercero, el decimocuarto y todos los restantes eran tan bien acogidos como los anteriores»[39]; además, lejos de proponerse a sí

36. Ibid., p. 70.

37. *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. H. Nohl, Tubinga 1907; reed. Francfort del Meno 1966, p. 22s; en castellano: *Escritos de juventud*, edic., introd. y notas de J.M. Ripalda (= R), México (1978). La edición de Ripalda se limita a los años 1795-1800. Quedan, pues, fuera los textos anteriores (1785-1795), pero, en cambio, se añaden otros que no están en la edición alemana de Nohl. Sobre el desarrollo intelectual de Hegel en esta primera etapa teológica y en la inmediata filosófica cf. W. Kaufmann, o.c., p. 62ss; A. Vanasco, o.c., p. 28ss.

38. Ibid., p. 27.

39. Ibid., p. 33.

mismo como modelo, dejó que cada uno de ellos permaneciera siendo lo que era, ni les enseñó otra cosa que entrar dentro de sí y sacar de sí mismos la verdad, «sin ofender a nadie, dándose aires de importancia o empleando frases altisonantes y misteriosas que sólo impresionan a los ignorantes y a los crédulos»[40].

Pero el tema central de su escrito, como reza su mismo título, es la idea de una religión popular *(Volksreligion)* y el cristianismo. Distanciándose del frío racionalismo de la Ilustración, Hegel adopta ante la religión un punto de vista a la vez humanista e histórico-sociológico: «La religión», así empieza el ensayo, «es un asunto de la mayor importancia en la vida del hombre»[41]. Para muchos de nuestros semejantes, todos sus pensamientos y afectos giran en torno a la religión como el aro en torno al eje de la rueda. La religión tiene que ver, en efecto, con todo hombre, con su corazón y su cabeza, su moralidad, su vida individual y social. Hegel la presenta como un poder viviente que florece en la existencia real de una comunidad, en sus hábitos y costumbres, en sus valores e ideales morales y políticos, en sus fiestas y en sus duelos. Por ello no es posible separarla de los otros momentos de la vida social. «Espíritu de un pueblo, historia, religión, grado de libertad política no pueden ser considerados separadamente. Están entrelazados en un vínculo por el que ninguno puede hacer nada sin el otro y cada uno recibe algo de los demás. Educar la moralidad de los individuos particulares es asunto de la religión privada, de los padres, del esfuerzo personal y de las circunstancias. Pero educar el espíritu de un pueblo es además asunto de la religión del pueblo y del quehacer político.»[42] Por ello en la religión la doctrina no puede separarse de la vida, la religiosidad de la libertad. «La religión de un pueblo que engendra y alimenta sentimientos elevados debe ir de brazo con la libertad.»[43] De ahí que en cuanto notamos una fractura entre la vida y la doctrina, nos asalta inmediatamente la sospecha de una quiebra en la forma de la religión. La crítica airada de Hegel al cristianismo heredado y su deseo de reformarlo tiene su raíz aquí. Lo que Hegel busca es una religión popular, libre y bella, que llene la fantasía del pueblo con sus imágenes puras e infunda en las almas virtudes grandes y sublimes. Tal religión se propondría la moralidad como fin supremo del hombre, no ejercería violencia alguna sobre las conciencias, «no contendría nada que no fuera reconocido por la razón humana uni-

40. Ibid., p. 34. Desarrolla estos contrastes W. Kaufmann, o.c., p. 62ss, aun a costa de exagerar los rasgos anticristianos e irreligiosos del joven Hegel.

41. *Hegels theologische Jugendschriften*, p. 3.

42. Ibid., p. 27.

43. Ibid.

versal, nada con lo que se determinara o afirmara de manera dogmática algo que trascienda las fronteras de la razón —por mucho que la facultad para hacerlo tuviera su origen en el mismo cielo»[44]. Una religión así —Hegel no lo duda un momento— superaría no sólo al cristianismo heredado sino incluso a la misma bella religión griega.

En el siguiente escrito, *La vida de Jesús* (1795), Hegel concreta en torno a la figura del Maestro el significado de su nuevo proyecto religioso. Nuestro filósofo ha leído entre tanto *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant. No es extraño, pues, que su anterior entusiasmo por la bella religiosidad griega ceda momentáneamente en favor de la elevación moral de la religión kantiana de la razón. Las palabras con las que se abre esta singular vida de Jesús anticipan ya su contenido: «La razón pura, libre de toda limitación, es la misma divinidad. Según razón ha sido ordenado el plan del mundo; razón es la que da a conocer a los hombres su destino, el fin incondicionado de su vida... Entre los judíos fue Juan quien llamó de nuevo la atención de los hombres hacia su dignidad... Pero quien alcanzó mayores merecimientos en lo que se refiere a la mejora de las máximas corruptas de los hombres y al conocimiento de la auténtica moralidad de la pura adoración de Dios fue Cristo.»[45] Fiel al modelo teórico kantiano, Hegel se propone llevar a cabo una lectura libre del Evangelio en la línea de una religión de la mera razón. En este sentido escribe una especie de «quinto Evangelio», del que se ha desterrado no sólo todo elemento milagroso o sobrenatural, sino también todo lo que no forma parte de la doctrina moral de los Evangelios canónicos. La persona de Cristo aparece como encarnación del ideal de la virtud, como predicador de una religión puramente interior y racional en pugna con la religiosidad exterior y servil de los judíos. Es un Jesús que profesa la ética kantiana, enseña que «la moralidad es la suprema medida del agrado divino»[46], pide que «se sirva a la razón y a la virtud»[47], pone en guardia contra «la dependencia de las fórmulas de la fe y la observancia puntual de las ceremonias de una Iglesia»[48], erige el imperativo kantiano en suprema regla de la moralidad: «Lo que podáis querer que sea una ley universal para los hombres, válida incluso contra vosotros mismos, hacedlo: ésta es la ley fundamental de la moralidad —el contenido de todas las legislaciones y de todos los libros sagrados de los pueblos»[49] y rechaza todo lo que se opone a la pura autonomía de la razón y de la conciencia, incluso la misma fe neotestamentaria en su propia persona: «¿Os he exigido tal vez respeto por mi persona?

44. Ibid., p. 50.
45. Ibid., p. 75.
46. Ibid., p. 87.
47. Ibid., p. 122.
48. Ibid.
49. Ibid., p. 87.

¿Fe en mí? ¡No! Respeto por vosotros mismos, fe en la sagrada ley de vuestra razón y atención hacia el juez interior que mora en vuestro pecho, hacia la conciencia, una medida que es también la medida de la divinidad, eso es lo que he querido suscitar en vosotros.»[50]

La vida concluye con la muerte y sepultura de Jesús, sin ninguna alusión al acontecimiento pascual. Ni que decir tiene que desde el punto de vista histórico y exegético se trata de un ensayo descabellado. No hay que olvidar, con todo, que su autor no pensó jamás en publicarlo. Seguramente lo que Hegel pretendió al escribirlo fue poner en obra su proyecto de una religión meramente moral y racional. La austera oferta ética de Kant se hace más atractiva al ponerse en labios de un Jesús enteramente humanizado, pero que conserva todavía de las fuentes evangélicas una extraña grandeza.

En *La positividad de la religión cristiana* (1796) Hegel aborda desde su órbita peculiar el problema del origen del cristianismo como religión positiva. Desde el comienzo presupone con Kant que «el fin y la esencia de toda verdadera religión, como asimismo de la nuestra es la moralidad de los hombres»[51]. Ahora bien, Jesús fue como Sócrates un maestro que enseñó una religión puramente moral, basada en la virtud personal y libre. ¿Cómo se explica entonces que sus enseñanzas dieran lugar a una religión estatutaria, basada en la autoridad y organizada en un sistema eclesiástico? La causa principal de esta transformación se encuentra en la adhesión ciega a la persona de Jesús por parte de sus primeros discípulos. El Maestro, acomodándose a la mentalidad judía imperante, se vio ya obligado a fomentar el respeto a su persona como portador de un mensaje divino. Pero fueron sus discípulos los que, incapaces de comprender su doctrina, pusieron su fe en él como el Mesías esperado, como un absoluto exterior que salva a los que le acogen sin necesidad de elevarse por sí mismos a la conquista de la virtud y de la libertad. La situación política de Judea en tiempos de Jesús, la expansión del cristianismo por el imperio romano y las necesidades de organización de las primeras comunidades cristianas, hicieron el resto. La religión de la virtud y del reino de Dios interior se convirtió en una religión dogmática y autoritaria. Nació así la Iglesia como una institución que exige obligatoriamente la fe e impone la ley moral desde fuera en nombre de la autoridad de Jesús. Así «los cristianos vinieron de nuevo a parar allí mismo donde estaban los judíos. El rasgo característico de la religión judía —la servidumbre bajo una ley, de cuya liberación los cristianos se felicitan— se

50. Ibid., p. 119.
51. Ibid., p. 153 (R. p. 74).

encuentra de nuevo en la Iglesia cristiana»[52]. Sólo han cambiado en parte los medios, al menos en la medida en que en el judaísmo los deberes religiosos se imponían por la fuerza. En este contexto Hegel alude al tema, tan típicamente hegeliano, de la «alienación» *(Veräusserung, Entfremdung)* del hombre. Al ponerse de este modo en manos de una institución extraña, el hombre se hace extraño y exterior a sí mismo. «Mas, si es contrario a los derechos de la razón someterse a un tal código venido de fuera, todo el imperio ejercido por la Iglesia es injusto. Ningún hombre puede renunciar al derecho de darse a sí mismo la ley y de no dar cuenta de su observancia más que a sí mismo, porque con esta enajenación dejaría de ser hombre.»[53]

En el escrito que pone fin a la serie, *El espíritu del cristianismo y su destino* (1799), Hegel inicia una nueva etapa de su evolución intelectual; empieza a distanciarse de Kant y a tomar una actitud más positiva ante el cristianismo. El nuevo ensayo constituye un intento de explicar la aparición del cristianismo y su significado a través de la historia del pueblo judío, esto es, de desentrañar su destino a partir del destino del pueblo judío. ¿Qué entiende Hegel por destino? En su concepción, el destino no surge sólo de una acción exterior, sino que está también determinado por la forma de reaccionar ante ella. Así, ante una agresión, uno puede defenderse o dejar de hacerlo, pero en cualquiera de estas dos actitudes se realiza su destino. Quien lucha por defender el derecho no ha perdido todavía aquello por lo que lucha, pero a cambio de ello se ha sometido a su destino. Quien renuncia a lo que cree suyo y que otro le arrebata, escapa al dolor de la pérdida, porque reconoce en esta desdicha su destino. Hegel denomina «alma bella» a quien es capaz de esta actitud de renunciamiento. Así Jesús reclama que sus amigos lo abandonen todo para alcanzar de este modo la posibilidad de un destino. «Quien halla su vida la perderá y quien pierde su vida por mi causa la hallará» (Mt 10,39). El alma bella posee como atributo negativo la más alta libertad, la potencialidad de desistir de todo para salvarse.

Ahora bien, el destino del pueblo judío se inicia con Abraham. Él es quien le confiere el alma, la unidad que rige los destinos de toda su posteridad. ¿En qué consistió este destino? En una separación, en una escisión, por la que se arrancó de su familia y de su pueblo y se confió en exclusiva a Dios. Los judíos dependen por entero de Dios, al que en su trascendencia inaccesible consideran un objeto extraño. Su relación con él es la del esclavo con su señor. Falta en absoluto el lazo del amor. La

52. Ibid., p. 208 (R. p. 131).
53. Ibid., p. 212 (R. p. 143).

religión judaica es así la pura expresión de la alienación. Moisés, el libertador del pueblo, es también su legislador. Les liberaba de un yugo para someterlos a otro. Los judíos lo recibían todo de Dios: su relación con él los hacía un pueblo, pero les excluía también de todos los otros pueblos. Por este destino los judíos han sido tratados con dureza y lo seguirán siendo en tanto no logren cancelarlo por el amor.

La aparición de Jesús significó esta gran oportunidad, pero el pueblo judío no la aprovechó. Jesús, en efecto, se elevó sobre el destino de su pueblo y se propuso elevar también a sus compatriotas. Pero los judíos estaban demasiado enredados con su destino para hacerle caso. Sucedió, pues, que el mensaje de Jesús fue aceptado por los otros pueblos y rechazado por el suyo propio. Desde entonces los judíos han quedado fuera de todo destino, sin sentido sobre la tierra.

Jesús substituye la ley de la obediencia por la ley del amor. Según la Biblia, Dios es amor y el amor es Dios. Sólo el que no ama ve en Dios un ser extraño. «La religión coincide con el amor. El amado no se nos opone, hace uno con nosotros; nosotros nos vemos en él —y, con todo, él no es de nuevo nosotros— un milagro que no somos capaces de comprender.»[54] Lo que Jesús propone a los hombres bajo el nombre de reino de Dios es su comunidad en Dios por el amor. Ahora bien, Hegel entiende el amor en un sentido metafísico como el sentimiento de unidad de la vida. «Es una injuria al amor hacer de él un mandato; el amor no es ningún deber...; amar a Dios es sentirse en el todo de la vida sin límites, en el infinito.»[55] De modo similar amar al prójimo es amarle como aquel que yo mismo soy, tener un sentimiento de la vida igual al suyo. No hay leyes impuestas al hombre desde fuera, sino que hay sencillamente la vida, de la cual participamos. Pecar es herir la vida; entonces ésta se defiende y se vuelve enemiga. Ahí está el sentido del castigo: el hombre se ha creado un destino. «El delincuente ha creído lesionar una vida extraña, cuando en realidad destroza la propia vida, ya que la vida no es distinta de la vida, sino que es la vida en la única divinidad.»[56] El castigo, el remordimiento de conciencia que sigue indefectiblemente al crimen, da al delincuente el sentimiento de haber maltratado la vida y hace nacer en él el deseo de volver a ella. La reconciliación se opera por el amor, el cual vuelve a unir lo que estaba separado y devuelve así a la vida su unidad armoniosa.

Desde esta nueva óptica del amor, la concepción moral y religiosa de

54. Ibid., p. 377 (R. p. 243).
55. Ibid., p. 296 (R. p. 338).
56. Ibid., p. 280 (R. p. 322).

Kant se parece extrañamente a la judía. La sujeción a una ley moral de autonomía no es la libertad, como pensaba Kant, sino la esclavitud absoluta. La diferencia entre el hombre sometido a una religión positiva y el hombre sometido a la legislación de la razón práctica estriba en que el primero tiene el amo dentro de sí y el segundo lo tiene en sí mismo, pero siempre como amo, es decir, no como su propio ser, sino como algo situado por encima de él, como lo universal inconciliable con la plenitud y espontaneidad de la existencia concreta. Con su contraposición entre ley e inclinaciones Kant rompe la unidad del ser humano. Para restaurarla en su totalidad hay que volver a una ética que no implique obrar por respeto a la ley. Tal es la ética de amor del Evangelio. El amor hace innecesaria la ley, porque destruye aquello en que se basa la misma noción de ley, a saber, su oposición a la inclinación. El amor es siempre comunión y no oposición. El amor es una síntesis en la que la ley pierde su universalidad y en la que el sujeto pierde a la vez su particularidad, dejando así ambos de oponerse. Un cristianismo fundado en ese amor viviente y reconciliador reuniría en una sola realidad la Iglesia y el Estado, el culto y la vida, el individuo y la comunidad.

Hegel ha encontrado en el amor un principio omniabarcador que abraza la entera realidad. El amor supera las oposiciones entre sujeto y objeto, ley universal e individuo particular, Dios y hombre. El esquema dialéctico que domina todo el proceso es lo que Hegel denomina «lo unido, los separados y lo re-unido» *«das Einige, die Getrennten und das Wiedervereingte»*[57]. «En el amor está todavía lo separado, pero ya no más como separado, sino como unido y lo viviente siente a lo viviente.»[58] El amor completa así el círculo dialéctico, sale fuera de sí, da y regala y vuelve enriquecido a sí mismo. Hegel aduce en este sentido un pasaje de *Romeo y Julieta* de Shakespeare, en el que Julieta dice: «Cuanto más doy, más tengo», y lo comenta bellamente en estos términos: «El amante que recibe no se hace por ello más rico que el otro, se enriquece sin duda, pero no más que el otro. Igualmente, el amante que da no se hace más pobre; dando al otro, aumenta sus tesoros de idéntica manera»[59]. El amor y la entera riqueza de la vida, la cual a su vez, es un efluvio del amor divino originario, se pertenecen mutuamente. Es un Hegel desconocido el que aquí aparece, un Hegel que canta la gloria del amor como ningún otro filósofo moderno[60].

57. Ibid., p. 381 (R. p. 265).
58. Ibid., p. 379 (R. p. 263).
59. Ibid., p. 380 (R. p. 264).
60. El Hegel maduro no desarrolló sistemáticamente esta lógica de la relación amorosa, por la que las personas alcanzan su plenitud, dándose y recibiéndose unas a otras, pero tampoco la olvidó. Al contrario, la recuerda expresamente

En los últimos tiempos de Berna, entre la primavera de 1796 en que termina *La positividad de la religión cristiana* y el invierno de 1798 en que comienza *El espíritu del cristianismo y su destino,* Hegel escribe una elegía en yambos que intitula *Eleusis* y dedica a su amigo Hölderlin. Esta dedicatoria no es sólo un gesto de amistad: es también un acto de reconocimiento de la influencia que el autor de *Hyperion* ha ejercido sobre su pensamiento. De hecho, el poema viene a ser un comentario al lema *hen kai pan*, tomado de las *Cartas sobre Spinoza* de Jacobi, que Hölderlin en los días de Tubinga había escrito en su álbum de estudiante. La elegía se abre con la descripción de una noche clara de luna. Después de evocar la imagen del amigo y la fidelidad al mutuo compromiso de no vivir sino para la verdad libre, Hegel se abandona al sentimiento de su unidad con el todo:

> Mi mirada se eleva hacia la bóveda eterna del cielo:
> hacia ti, fulgurante estrella de la noche;
> y el olvido de todos los deseos, de todas las esperanzas,
> desciende sobre mi pecho desde lo alto de tu eternidad.
> El espíritu se pierde en esta contemplación,
> aquello que yo llamaba mío se desvanece.
> Me abandono a lo inconmensurable,
> estoy en ello, soy todo, soy solamente ello.

El poeta quisiera encontrar un eco de su estado de ánimo en los misterios de Eleusis. ¡Empresa vana! Los antiguos dioses han huido al Olimpo. De aquella bella comunidad griega entre el hombre y sus dioses no logra recoger sino polvo y cenizas. El poema concluye afirmando que el secreto de la divinidad se reveló a los griegos en sus obras y no en sus palabras. Tal es también ahora la única senda por la que se revela a los suyos:

en ocasiones, como en este bello pasaje de las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*: «Cuando se dice: ''Dios es amor'', se ha dicho algo grande y verdadero. Pero carecería de sentido comprenderlo sencillamente como simple determinación, sin analizar lo que es el amor. Porque el amor es un diferenciarse entre dos que, empero, no son simplemente diferentes entre sí. El amor es la conciencia y el sentimiento de esta identidad, de este existir fuera de sí y en el otro; yo no poseo mi autoconciencia en mí, sino en el otro, el único en quien estoy satisfecho y pacificado conmigo... Y el otro, en la medida en que él está a su vez fuera de sí, no tiene tampoco su autoconciencia, sino en mí» (*Vorlesungen über dir Philosophie der Religion*, III, SW, v. XVI, p. 227). Pero será en las *Lecciones sobre la estética*, al tratar de la forma romántica del arte, donde Hegel desarrollará con mayor detenimiento su intuición juvenil. Véase, como ejemplo, este magnífico pasaje: en el amor «yo en mi entera subjetividad, como este individuo que soy, es y llegaré a ser, me introduzco en la conciencia de otro y constituyo su auténtico querer y saber, su deseo y posesión. Entonces ese otro vive sólo en mí, del mismo modo que yo sólo existo en él; en esta unidad realizada ambos son primeramente para sí... Este perder la propia conciencia en el otro, esta apariencia de inutilidad y desprendimiento, a través de la cual el sujeto se encuentra de nuevo y llega a ser él mismo, este olvido de sí mismo, de suerte que el amante no existe ya para sí ni se preocupa de sí, sino que encuentra la raíz de su existencia en otro y, sin embargo, se goza enteramente a sí mismo en ese otro, constituye la infinitud del amor» (*Vorlesungen über die Ästhetik*, II, SW, v. XIII, p. 178s). Cf. W. Rüfner, *Die zentrale Bedeutung der Liebe für das Werden des hegelischen Systems*, en: *Erkenntnis und Verantwortung*. Homenaje a Th. Litt, Düsseldorf 1960, p. 346ss. Véase sobre el mismo tema W. Schulz, *Die Bedeutung der Idee der Liebe für Hegelsphilosophie*, en: «Zeitschr. für deutsche Kulturphilos.» Tubinga, 9 (1943) 217-238; W. Kern, *Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin*, en: «Scholastik», Francfort del Meno, 34 (1959) 394-427.

No vivías en sus bocas.
Su vida te honraba y en sus hechos vives todavía.
También esta noche te he sentido, santa divinidad.
Tú te me revelas a menudo por la vida de tus hijos.
Yo te vislumbro como alma de sus hechos.
Tú eres el sentido alto, la fe fiel,
la divinidad que no vacila, aunque todo se derrumbe[61].

El camino iniciado en *El espíritu del cristianismo y su destino* encuentra su culminación en otros papeles del período de Francfort, en especial en el Prólogo de 1800 al anterior ensayo sobre *La positividad de la religión cristiana* y en el así llamado *Fragmento del sistema* (1800). En el prólogo mencionado Hegel lleva a cabo una importante inversión de perspectivas en relación con el contenido del escrito prologado. Ya no se trata de explicar cómo la palabra de Cristo pudo dar lugar a una religión dogmática, sino de comprender el carácter natural y forzoso de los dogmas de esta religión en relación con las necesidades de la naturaleza humana. Hegel se erige ahora en defensor del sentido positivo de las formas históricas de la religión y asevera solemnemente que «las convicciones de los siglos pasados —convicciones que millones de personas a lo largo de esos siglos asumieron como un deber y como su verdad sagrada hasta morir por ellas— no consistían en un mero absurdo o en una inmoralidad»[62]. Lo que aparece como histórico tiene sus raíces profundas en la esencia de la razón. Esto vale también del dogma cristiano. Hegel alude finalmente a que lo que en este momento le preocupa es el esclarecimiento de la profunda conexión existente entre lo finito y lo infinito a fin de poder desentrañar de este modo el destino humano y el del universo.

En el *Fragmento del sistema* Hegel, siguiendo las huellas de Schelling, encierra la totalidad de lo real en el concepto de *vida*. La vida es lo infinito y divino que todo lo abarca, la unidad que se realiza en lo múltiple, sin dividirse ni separarse. Surge entonces el problema clásico de la oposición entre la unidad y la diferencia. ¿Cómo conciliar los opuestos, el todo y las partes, lo uno y lo múltiple, lo infinito y lo finito? La fórmula hegeliana es «la unión de la unión y de la no-unión» *(die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung)* con la que se

61. El primero en dar a conocer este poema fue K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, p. 78-80. El texto se encuentra en *Dokumente zu Hegelks Entwicklung* y en *Hegels-Briefe*, I, p. 38-40. Véase también una trad. castellana en R, pp. 213-215. Un análisis del poema puede verse en J.D. Hondt, *Hegel Secret*, París 1968, pp., 277-81. A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haya 1960, p. 122, lo considera como una primera muestra de la «pseudopoesía» hegeliana. Sobre la «experiencia metafísica» que el poema revela cf. J. Wahl, *L'expérience métaphysique*, París 1965, pp. 88-94.

62. *Hegels theologische Jugendschriften*, p. 143 (R, p. 423).

superan todos los contrastes y se alcanza una unidad dialéctica que mantiene dentro de sí la diferencia de lo diferente[63]. A esta última unidad de lo múltiple hay que llamarla Dios y concebirla como espíritu. Ahora bien, ante esa tarea el entendimiento fracasa y es preciso acudir a la razón. En cierto sentido, el motor de la dialéctica se ha puesto en marcha.

Hasta ahora Hegel ha subordinado de algún modo la filosofía a la religión. La filosofía pertenece al dominio de la reflexión. Su tarea es desvelar la finitud de lo finito y exigir por la voz de la razón que esta limitación sea completada por lo infinito. Pero la reflexión no puede llevar a cabo esta conciliación. Sólo puede realizarla el movimiento de la vida que se eleva hasta la vida infinita. Ahora bien, este movimiento es la religión. La religiosidad cumple así la exigencia que la filosofía levanta: la reconciliación de los opuestos. «Lo religioso es, pues, el πλήρωμα del amor, reflexión y amor reunidos, ambos pensados como enlazados.»[64] Esta etapa de orientación religiosa concluye con el paso del filósofo de Francfort del Meno a Jena. En adelante Hegel tratará de llevar a cabo por la reflexión filosófica lo que antes tenía por imposible. Un pasaje de *El espíritu del cristianismo y su destino* apuntaba ya la nueva tarea: «Pensar la vida pura, he aquí la tarea.»[65] El problema de fondo sigue siendo el mismo: el problema teológico de la relación entre lo infinito y lo finito, pero ahora se busca su solución en la filosofía[66]. Hay, pues, una clara inversión de actitudes: la religión sigue teniendo en Hegel un valor decisivo, pero ya no es el valor supremo. Por encima de ella y como instancia definitiva se sitúa la reflexión filosófica.

Hegel aborda esta nueva tarea en la primera obra publicada en Jena: *Sobre las diferencias entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling* (1801). El propósito del filósofo es doble: quiere mostrar primero que los sistemas de sus dos predecesores idealistas son diferentes y que el de Schelling representa un avance sobre el de Fichte; pero, a través del análisis de ambos sistemas y de sus diferencias, quiere establecer también la necesidad de alcanzar aquello hacia lo que toda la reciente filosofía tiende, una totalidad del saber, un sistema de la ciencia.

«Toda filosofía es perfecta en sí misma y como genuina obra de arte contiene en sí la totalidad.»[67] Carece, pues, de sentido que un filósofo considere la obra de otro como mero ejercicio preparatorio para la suya. Ahora bien, cuando miramos más de cerca la forma particular que tiene

63. Ibid., p. 348 (R. p. 401).
64. Ibid., p. 302 (R. p. 344).
65. Ibid.
66. Cf. T. Urdánoz, o.c., p. 301s.
67. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems* (SW, vol. I), p. 44.

una filosofía, vemos que brota, por una parte, de la originalidad viva del espíritu que en ella restaura a través de sí mismo la armonía desgarrada, y, por otra, de la forma particular en que estriba la escisión que empuja al espíritu a restablecer la armonía. «La escisión es la fuente de la necesidad de la filosofía.»[68] La reconciliación que Hegel buscó antes en la religión, la busca ahora en la filosofía. Pero no considera la restauración de la armonía como un mero resultado de la filosofía. La necesidad de esta restauración es la necesidad de la filosofía. Ahora bien, expresar la necesidad de la filosofía no es otra cosa que hacer aflorar sus supuestos. Éstos son dos: «Uno es lo absoluto mismo; es la meta buscada. Pero está ya presente: de otro modo ¿cómo podría buscárselo?»[69] El otro supuesto «es la emergencia de la conciencia a partir de la totalidad»[70], la escisión en ser y no ser, infinitud y finitud, etcétera.

En el caso que nos ocupa la escisión de la que brota la filosofía es la escisión que recorre el pensamiento kantiano: la oposición entre entendimiento y razón, sujeto y objeto. Hegel reconoce que es un mérito de Kant haber descubierto el principio de la identidad de sujeto y objeto. Pero el filósofo de Königsberg no supo sacar de él todas las consecuencias y sigue lamentablemente enredado en la absurda distinción entre un «interior» que reclama un «exterior» para poder dar razón de su presunto contenido. Por ello Hegel considera como un gran acierto el paso adelante dado por Fichte, al eliminar la cosa en sí y al establecer en principio la identidad de sujeto y objeto. Pero el filósofo del yo se mantuvo todavía, como Kant, en el plano del entendimiento que fija las oposiciones y no alcanzó por ello la reconciliación. La escisión entre sujeto y objeto persiste, aunque sea de un modo mucho más sutil y oculto que en Kant. En la deducción teórica se deduce sólo la idea del mundo, pero no el mundo mismo. Fichte se queda, pues, en un idealismo subjetivo. En la deducción práctica se pone un mundo real, pero como opuesto al yo. La oposición sigue sin resolverse. En definitiva, en Fichte la identidad de sujeto y objeto permanece postulada, sin que logre jamás hacerse realidad. «Sigue siendo una exigencia *(Forderung)*, el que el yo se produzca a sí mismo como identidad, como sujeto-objeto.»[71] Ahora bien, sólo desde la identidad ya lograda de sujeto y objeto es posible superar aquella alternativa entre dos dogmatismos igualmente abstractos y erróneos, de la que Fichte sigue preso: el realismo y el idealismo.

En Schelling el progreso respecto a Fitche es evidente. Schelling hace del principio de identidad el principio absoluto de su sistema. «Filosofía y sistema coinciden. La identidad no es resuelta en sus partes, ni mucho menos en su resultado.»[72] En efecto, Schelling establece la identidad de sujeto y objeto, de espíritu y naturaleza en lo absoluto. En la filosofía de la naturaleza muestra cómo la naturaleza presupone el espíritu. En la filosofía trascendental muestra cómo el sujeto implica el objeto. Schelling se mantiene, pues, fiel a su principio. Hegel se presenta en este escrito como discípulo de Schelling. No le interesa, pues, subrayar las diferencias que le separan de su supuesto maestro. Se contenta con aludir indirectamente a las dificultades del concepto schellinguiano de identidad absoluta. Schelling, viene a decir Hegel, ha caído en la trampa romántica. Su identidad absoluta es demasiado bella para poder ser real. Para ser verdad, la identidad absoluta debería incluir en su seno la diferencia.

68. Ibid.
69. Ibid., p. 49.
70. Ibid.
71. Ibid., p. 93s.

Al comienzo de su ensayo Hegel había avanzado, en un breve apunte, su peculiar concepción de la tarea mediadora de la filosofía. «La misión de la filosofía ha de consistir en unificar esas presuposiciones: poner el ser en la nada como devenir; la escisión en lo absoluto como manifestación de éste; y lo finito en lo infinito como vida.»[73] Ahora, al terminarlo, vuelve sobre el mismo tema en un texto sumamente significativo. La verdadera filosofía es aquella «que eleva a la vida lo muerto de los términos escindidos mediante la identidad absoluta y que, a través de la razón que absorbe en sí misma y cobija maternalmente a entrambos, se esfuerza por adquirir la conciencia de la identidad de lo finito y lo infinito, es decir, se esfuerza hacia el saber y la verdad»[74].

Hegel acaba de establecer que toda gran filosofía confluye hacia un sistema. Al formular este aserto, Hegel no tiene todavía un sistema acabado, pero se encamina ya a pasos decididos hacia él. Tal vez por esto le interesa dejar bien sentado, en un momento en que la manía sistemática hacía estragos, que no todo pretendido sistema procede de una gran filosofía. Así en el artículo que encabeza la flamante «Revista crítica de filosofía»: *Sobre la naturaleza de la crítica filosófica en general y sus relaciones con la situación filosófica en particular*, Hegel arremete contra aquellos autores contemporáneos que pretendían sacarse de la manga un sistema nuevo y personal, como si fuera vergonzoso para un filósofo que se clasificara a sí mismo dentro de la filosofía ya existente. Un auténtico sistema filosófico no ha de ser personal, sino científico y necesario, y ha

72. Ibid., p. 122.
73. Ibid., p. 49.
74. Ibid., p. 168.

de ser el resultado natural de la evolución anterior de la filosofía. Al mismo tiempo Hegel se opone a la moda de popularizar la filosofía, a la que el propio Fichte había pagado tributo, y subraya con vigor el abismo existente entre el mundo aparentemente extraño de la filosofía y el que el común sentir de los mortales tiene por natural: «La filosofía es, por naturaleza, esotérica: no está hecha para el populacho ni es susceptible de ser aderezada para él: pues sólo es filosofía por oponerse completamente al entendimiento y, por lo tanto, todavía más al sano sentido común (que significa las limitaciones locales y temporales de un grupo de personas). Comparado con éste, el mundo de la filosofía es un mundo al revés.»[75]

La campaña, recién inaugurada por Hegel, contra el entendimiento y el sentido común en filosofía, encuentra una víctima propicia en la persona de W.T. Krug, un divulgador del kantismo que enseñaba por entonces en Francfort del Oder y que en 1804 sucedería a Kant en la cátedra de Königsberg. Hegel lo hace objeto de una crítica acerada en el artículo *Cómo la filosofía entiende el sentido común, visto sobre las obras del señor Krug* (1802). En ocasiones, Hegel llega hasta el sarcasmo, como cuando jugando con el nombre del infortunado profesor, que significa «jarro», define así su pensamiento: «Imagínese un jarro que, debido a las razones accidentales que sean, contiene un poco de agua de Reinhold, cerveza kantiana envejecida, jarabe esclarecedor de Berlín y otros ingredientes parecidos.»[76] En otro pasaje Hegel descarga su ira contra Krug, porque éste, ironizando a su vez sobre la manía deductiva del idealismo, exigió en una ocasión de la filosofía que dedujera el sistema entero de nuestras representaciones, sin olvidarse de «cada perro y cada gato, ni siquiera de la misma pluma de escribir del señor Krug»[77]. Hegel no le puede perdonar esa trivialidad. Al margen de que, en su opinión, en filosofía no se trata de deducir nada, sino de *comprenderlo* todo en su racionalidad, hay objetos más importantes para esa comprensión que la pluma del señor Krug. «Mejor sería que tratase de dilatar su naturaleza hasta las grandes individualidades tales como Ciro, Moisés, Alejandro, Jesús, etc...; en tal caso difícilmente podría dejar de comprender su necesidad y de considerar la construcción de tales individuos (así como la serie de apariciones del espíritu universal a que llamanos historia) como

75. *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere* (SW, vol. I), p. 185.
76. *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug* (SW, vol. I), p. 208.
77. Ibid., p. 199. Cf. *Enzyclopädie* (SW, vol. IX), § 250, p. 63, nota 1 (O, II, p. 17s).

cosa más susceptible de construcción.»[78] La tarea indicada aquí por Hegel es ya un avance de la que él mismo llevará a cabo en su *Fenomenología del espíritu*.

El joven filósofo hace gala en este trabajo de un humor satírico que anticipa el que Kierkegaard, cincuenta años más tarde, utilizará contra un cierto profesor Hegel, presuntamente carente de humor[79]. Pero, al margen de su maestría literaria, el artículo contiene una importante toma de posición de Hegel en relación con el tema de lo absoluto. Hegel sitúa lo absoluto más allá de todo cuestionamiento del entendimiento. El entendimiento vulgar coloca lo absoluto exactamente en el mismo plano que lo finito y le extiende los mismos requisitos que se le piden a éste. Ahora bien, como el entendimiento vulgar no permite que se asiente nada sin demostración, es natural que advierta inmediatamente que lo absoluto no está demostrado. Como si Dios o lo absoluto fuera una especie de hipótesis en que incurre la filosofía, lo mismo que la física se permite las hipótesis del espacio vacío, de la materia magnética, etc., en cuyo lugar otra física podría proponer otras distintas. Hegel decide cortar por lo sano. El caso de Dios es único y *sui generis*. Su conocimiento se presupone a todo otro conocimiento. No se trata de llegar a él, sino de partir de él. Por eso Hegel sostiene que la primera preocupación de la filosofía en el momento actual es «colocar de nuevo a Dios absolutamente al principio y en cabeza como el único fundamento de todo, como único *principium essendi et cognoscendi*, tras haberlo colocado durante mucho tiempo junto a otras cosas finitas o totalmente al final como un postulado proveniente de una absoluta finitud»[80].

Después de haber fijado su postura ante el sentido común, Hegel hace lo mismo con el escepticismo en el artículo intitulado *Relación entre el escepticismo y la filosofía, exposición de sus diversas modificaciones y comparación del escepticismo moderno con el antiguo* (1803). La ocasión para el nuevo trabajo se la ofrece la reciente publicación de la obra de G.E. Schulze *Crítica de la filosofía teórica*. Las diferencias entre Schulze y Hegel estriban en la diversa manera de enjuiciar el desarrollo de la filosofía. Schulze pensaba que el permanente desacuerdo de los filósofos desacredita a la filosofía. Hegel, en cambio, ve mucho más hondo y observa que «la visión superficial de las reyertas filosóficas sólo revela las diferencias entre los sistemas, pero ya la antigua regla de que *contra negantes principia non est disputandum* nos da a conocer que,

78. Ibid., p. 201.
79. Cf. W. Kaufmann, o.c., p. 103.
80. *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*, p. 200s.

cuando los sistemas filosóficos luchan entre sí (naturalmente, cosa muy distinta es cuando la filosofía lucha con la afilosofía), existe acuerdo sobre principios que están por encima de todo éxito y fatalidad»[81]. Incluso lo que parece negativo, el desenmascaramiento de una pretendida verdad como error tiene, si se mira bien, un sentido positivo. En este sentido, hay un escepticismo que «es el lado negativo del conocimiento de lo absoluto y presupone de modo directo la razón como su lado positivo»[82]. Hegel empieza ya a ser Hegel. El escepticismo no es por supuesto la última palabra de la filosofía, pero puede muy bien ser considerado como «el primer estadio en la ruta hacia la filosofía, pues el comienzo de ésta ha de ser el avance por encima de la verdad que ofrece la conciencia común y el vislumbre de una verdad superior»[83].

En el artículo que lleva el enrevesado título de *Fe y saber o la filosofía reflexiva de la subjetividad en la compleción de sus formas como filosofía kantiana, jacobiniana y fichteana* (1803) Hegel da un paso de gigante en la formulación de su propio pensamiento. El nuevo ensayo es ya una definitiva liquidación de cuentas con toda la filosofía de su tiempo. Hegel polemiza contra la crítica de la religión llevada a cabo por la Ilustración racionalista. Aparentemente la razón ha ganado la batalla contra la fe, pero Hegel se pregunta si esta victoria no constituye en el fondo una derrota, como les sucedió a las naciones bárbaras que sometieron a las naciones cultas del antiguo imperio romano, pero en el plano del espíritu hubieron de someterse a la cultura superior de aquellos mismos pueblos a quienes habían sometido. «Visto a esta luz, el glorioso triunfo que ha conseguido la razón ilustrada sobre lo que, con su escasa comprensión religiosa, había tomado por la fe que se le oponía, no es sino que ni lo positivo que imaginaba combatir ha seguido siendo religión, ni ella, la vencedora, razón; y el retoño que se cierne triunfalmente sobre estos cadáveres a modo de hijo de la paz que los reuniera, lleva en sí tan poca razón como genuina fe.»[84]

El secreto de este aparente embrollo reside según Hegel en el hecho de que la razón consideró a la religión de modo positivo y no idealmente. Al hacerlo así, procedió no como razón, sino como entendimiento y acabó convirtiéndose en sierva de una nueva fe. «De acuerdo con Kant, lo suprasensible es incapaz de ser conocido por la razón; según Jacobi, la

81. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit den alten* (SW, vol. I), p. 218.
82. Ibid., p. 230s.
83. Ibid., p. 243.
84. *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (SW, vol. I), p. 279.

razón se avergüenza de mendigar y no tiene pies ni manos para cavar: al hombre le habría sido dado el sentimiento y la conciencia de su desconocimiento de lo verdadero, sólo barruntos de lo verdadero en la razón, que sería únicamente algo subjetivo e instintivo; y según Fichte, Dios es algo inconcebible e impensable: el saber no sabe nada, excepto que no sabe nada, y tiene que huir hacia la fe. Según todos ellos, lo absoluto (de acuerdo con la antigua distinción) no puede estar contra la razón, como tampoco por ella, sino que estaría por encima de ella.»[85]

En todos estos autores la razón se excluyó de lo infinito, verdadera meta del espíritu religioso, y se refugió en lo finito y en la firmeza de la subjetividad. Ahora bien, Hegel piensa que ha llegado el momento de que la razón actúe como razón y se dé cuenta que lo infinito y eterno, es decir, la substancia misma de lo divino, no es sólo objeto de fe, sino también de saber filosófico. Al revés de Kant, Jacobi y Fichte, ninguno de los cuales logró superar el dualismo entre el Dios infinito y el hombre finito, porque se mantuvieron dentro del principio de la allendidad de lo verdaderamente real y absoluto, Hegel establece ahora como principio de aquendidad de lo divino. Dios no está fuera del alcance de la razón. La tarea de ésta estriba precisamente en comprenderlo a través de lo mundano, en encontrar lo infinito en lo finito, lo eterno en lo que es aquí y ahora.

Al final del ensayo se encuentra un pasaje enigmático en el que Hegel alude por vez primera a un tema muy querido: la muerte de Cristo como expresión de la muerte o enajenación de Dios. Dada su importancia teológica y filosófica vale la pena reproducirlo en su integridad: «Pero el concepto puro o la infinitud, como abismo de la nada en la que se hunde todo ser, tiene que calificar puramente como momento, pero también nada más que como momento de la idea suprema, el dolor infinito —este dolor que anteriormente en la cultura era un acontecimiento histórico y existía como el sentimiento en que se basa la religión de los nuevos tiempos, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto, aquello que había sido expresado de una manera empírica en la frase de Pascal: ''la naturaleza es tal que lleva en todas partes las huellas de un Dios perdido tanto en el hombre como fuera del hombre''—, y de esta manera debe dar existencia filosófica a aquello que sólo existía o como precepto moral de un sacrificio de la esencia empírica o como concepto de abstracción formal y, por lo mismo, debe dar a la filosofía la idea de la libertad absoluta y, con ella, la pasión absoluta o el viernes santo especulativo, que en otros tiempos pertenecía a la ciencia histórica, y restaurarlo en la

85. Ibid., p. 280.

entera verdad y en la entera dureza de su ausencia de Dios, ya que sólo partiendo de esta dureza —pues tienen que desaparecer los elementos más alegres, más superficiales y más particulares de las filosofías dogmáticas, así como de las religiones naturales— la totalidad suprema en toda su seriedad y desde su fondo más profundo, que todo lo abarca, puede y debe resucitar a la más alegre libertad de su figura.»[86]

Lo que Hegel lleva a cabo en este pasaje es el intento audaz de asumir teológicamente el ateísmo para superarlo como ateísmo. El ateísmo y el nihilismo modernos, que históricamente han herido de muerte las antiguas filosofías dogmáticas y las religiones naturales, son comprendidos por Hegel como la negación que es a su vez negada y convertida en afirmación. En efecto, si la subjetividad humana se aísla en su finitud y se absolutiza, se corta por lo mismo todo posible acceso a lo infinito. La consecuencia es entonces el ateísmo y el nihilismo. Para evitar esta consecuencia fatal hay que llegar a una unidad de lo finito y lo infinito, que no sea puramente subjetiva, como en Fichte, sino real. Tal unidad sólo puede ser una unidad en lo absoluto y sólo puede conseguirse mediante la *asunción de lo finito en lo infinito*. Esto significa para Hegel que la filosofía ha de hacerse cargo de la causa de la teología cristiana. En efecto, esta asunción de lo finito en lo infinito está presente, «representada», en Jesucristo, en su unidad de Dios y hombre, de muerte y resurrección. Se trata ahora de entender el viernes santo, la muerte de Cristo en la cruz, no en sentido histórico, como sacrificio de su ser empírico, sino en sentido especulativo, como autoenajenación del propio absoluto divino. Es propio de Dios morir, es decir, enajenarse en lo otro, para reintegrarlo así a sí mismo.

En otras palabras, la muerte de Jesús en la cruz ha de ser comprendida en toda su dureza como muerte de Dios, como abandono de Dios por Dios y, por lo mismo, como el abismo de la nada en la que se hunde todo ser. Sólo así puede comprenderse también la resurrección de Jesús como resurrección de Dios, como recuperación de Dios por Dios y, por lo mismo, como reposición de la totalidad suprema, que todo lo abarca, en la más alegre libertad de su figura. El ateísmo y el nihilismo modernos desgajaban, en opinión de Hegel, el momento de la muerte de la totalidad del proceso del que forma parte, fijando así el pensamiento en la negación. Él, en cambio, concibe el dolor infinito de la muerte de Dios como un momento nada más de la idea suprema. El resultado es que Dios se sobrepone, por así decirlo, a su muerte. El dolor infinito de la muerte y la alegría y la libertad de la resurrección se complementan

86. Ibid., p. 433.

dialécticamente en calidad de negación y negación de la negación. «El ateísmo moderno queda asumido por Hegel en un Dios que ya no puede perderse ni morir, porque ese Dios es Dios en nosotros, es la razón misma que ha sido capaz de provocar la crisis atea del mundo moderno.»[87]

En *Fe y saber* Hegel acaba de poner las bases de su futuro pensamiento especulativo. En el artículo final de la serie, *Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación con las ciencias positivas* (1803) hace algo similar con su pensamiento ético y jurídico. En síntesis, Hegel contrapone a la «moralidad» *(Moralität)* kantiana su propia concepción de la «eticidad» *(Sittlichkeit)* griega. Su crítica a la moral de Kant se basa en la falta de contenido. Lo importante en la moral es siempre el contenido. Kant empero abstrae de todo contenido, de suerte que la esencia de su razón práctica es no tener contenido alguno. La famosa fórmula del imperativo categórico, según la cual hay que obrar siempre de tal modo que la máxima que dirige nuestra voluntad pueda convertirse en principio de legislación universal, le parece a Hegel una fórmula vacía y huera: nada hay que de esta forma no pudiera convertirse en ley moral. Los ejemplos aducidos en su favor por Kant no valen mucho más. Se parecen a la máxima de que debemos socorrer universalmente a los pobres, con lo que se llegaría a que o no habría ningún pobre o solamente pobres, con lo que no quedaría nadie capaz de socorrer o de ser socorrido. De modo que esta máxima universal se suspende a sí misma.

Para hallar un contenido a la ley moral, Hegel deja, pues, de lado la moral kantiana y se fija en la eticidad de los griegos. Lo que los griegos llamaban *ethos* y los alemanes *Sitten*, he ahí el auténtico contenido de la ley moral. La absoluta totalidad ética no es otra cosa que un pueblo. En este sentido, Hegel no duda en afirmar que «en lo que se refiere a la eticidad, la palabra de los hombres más sabios de la antigüedad es la única verdad: ser ético *(sittlich)* sería vivir de acuerdo con las costumbres *(Sitten)* del propio país; y en lo que toca a la educación, la única verdad es lo que dijo un pitagórico respondiendo a alguien que le preguntaba

87. J.M. Artola, *Situación y sentido del pensamiento hegeliano*, l.c., p. 371. Sobre este famoso pasaje hegeliano véase H. Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid 1979, p. 202ss. El mismo autor ha dedicado al tema teológico en Hegel otra obra: *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología del futuro*, Barcelona 1974, llamada a marcar un hito en el actual camino de asimilación de Hegel por parte de la teología. No se trata tanto en esta obra de un estudio sobre Hegel, cuanto de una «iniciación» a Hegel para teólogos, una presentación del conjunto de la vida y la obra de Hegel (desde sus primeros pasos de adolescente hasta la exposición de las pruebas de la existencia de Dios, interrumpida por la muerte) desde una perspectiva teológica.

sobre cuál podría ser la mejor educación para su hijo: "que le hagan ciudadano de un pueblo con buenas instituciones"»[88].

Aunque se sale expresamente del asunto de su ensayo, Hegel vuelve sobre el tema ya conocido de la muerte y resurrección de Dios. El pasaje constituye una especie de variación musical sobre la base de los motivos desarrollados en *Fe y saber*, pero escrita en un registro nuevo: un registro claramente trágico. El paso de Dios por lo finito se presenta ahora como una tragedia. Tragedia quiere decir oposición absoluta *(absoluter Widerstreit)*. Y lo absoluto está en oposición absoluta consigo mismo por el hecho de que *tiene que enajenarse* en lo otro, sin arredrarse siquiera ante la inevitable presencia del mal. «Lo absoluto juega eternamente consigo esta tragedia: engendrarse desde siempre en la objetividad; entregrarse desde esta figura de sí mismo a la pasión y la muerte y surgir de sus cenizas a la gloria *(Herrlichkeit)* de sí mismo.»[89] El Dios de Hegel está muy lejos de ser un Dios consolador: es más bien el supremo desconsolado[90].

En los cursos que dictó en Jena, el llamado *Jenenser System* (1801-1806) Hegel da ya a su pensamiento la forma tripartita de la madurez: la filosofía se despliega en una lógica o metafísica, una filosofía de la naturaleza y una filosofía del espíritu. Estamos ya ante un claro albor del sistema. Naturalmente, el filósofo aparece todavía en estos cursos como un aprendiz de su propio pensamiento. Sus expresiones son más simples y menos matizadas que las que vendrán después, pero tal vez por ello también más rotundas y reveladoras. «Lo infinito no es un más allá, sino el puro movimiento absoluto de su *ser fuera de sí (Aussersichsein)* desde su mismo *ser en sí (Ansichsein)*.»[91] Por otra parte, «la verdadera naturaleza de lo finito es ésta: que es infinito, que se trasciende en su ser. Es la inquietud absoluta de no ser lo que es»[92]. Finito e infinito aparecen, pues, como dos movimientos convergentes: a la «inquietud autoanonadora» de lo infinito corresponde la «inquietud autosuperadora» de lo finito. Las formulaciones son todo lo rudas que se quiera, pero a través de ellas Hegel empieza ya a explicitar su propia visión.

El principio básico se encuentra en la idea de la *unidad diferenciada* de finito e infinito. Se trata en el fondo de poner la escisión, la diferencia en lo absoluto. Lo absoluto se diferencia de sí mismo y, pese a esta oposición, continúa siendo uno. La filosofía anterior había puesto lo infi-

88. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaftem* (SW, vol. I), p. 514.
89. Ibid., p. 500.
90. Cf. R. Flórez, o.c., p. 108.
91. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (ed. G. Lasson, Leipzig, 1911ss., vol. 18a), p. 34.
92. Ibid., p. 31.

nito allende lo finito, con lo que el paso de uno a otro se hacía imposible. En Hegel, en cambio, lo finito se da en el seno de lo infinito. Por ello lo finito es ya siempre más que finito, es el acto de trascenderse, el movimiento de traspasar su propio límite y, por ende, un momento en el despliegue de la vida de lo infinito. A su vez, la razón humana finita es también más que finita, es el vehículo a través del cual lo absoluto se realiza en el hombre, en su pensamiento y en su historia. De ahí se sigue que lo absoluto no es la unidad abstracta allende todas las finitudes y allende todo saber, sino la totalidad concreta que se despliega como naturaleza y espíritu y es tarea de la filosofía reconstruir mediante estos dos momentos el proceso de su despliegue. El paso de lo infinito a lo finito, que es la ley del verdadero absoluto, aparece entonces como la expresión de su vida misma y se confunde con el movimiento por el cual lo absoluto se objetiva. El futuro sistema está ya en marcha.

CAPÍTULO CUARTO

LA DOBLE DIMENSIÓN DEL HEGELIANISMO: METAFÍSICA Y POLÍTICA

En el pensamiento de Hegel se entrecruzan dos perspectivas fundamentales: la problemática gnoseológica y metafísica se entrelaza con la histórica y política. Esbocemos sumariamente el desarrollo de ambas líneas de pensamiento y la noción de filosofía que de ellas resulta.

1. ASPECTO GNOSEOLÓGICO Y METAFÍSICO: DE LA RAZÓN FINITA A LA RAZÓN ABSOLUTA

El punto de partida del pensamiento de Hegel es Kant, allí donde a juicio de Fichte se quedó a medio camino: el «yo pienso» como expresión de la espontaneidad del conocimiento. Por la autoconciencia el yo impone al objeto sus categorías de pensamiento. Hegel subraya la validez del punto de vista kantiano. A Kant corresponde el mérito de haber despertado la conciencia de la interioridad absoluta y de haber rechazado de ella cualquier elemento que tenga un carácter de exterioridad. En Kant el espíritu ha cobrado autoconciencia. Por ello su filosofía es la base y el punto de partida de la filosofía alemana moderna. Y añade por su parte: «El principio de la independencia de la razón, de su absoluta suficiencia y espontaneidad en sí misma hay que mirarlo desde ahora como un principio universal de la filosofía, como uno de los presupuestos del tiempo.»[1] Sin embargo, Hegel toma inmediatamente sus distancias en relación con Kant. En su pensamiento hay un resto de exterioridad. La

1. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, I (SW, vol. VIII), § 60, p. 161; trad. castellana de E. Ovejero y Maury (= O), Madrid 1917, I, p. 117. La versión de Ovejero no incluye las adiciones. Por otra parte, no siempre es de fiar. Abundan las inexactitudes y no faltan en ocasiones errores de bulto. Por ello, siempre que ha sido necesario, la hemos corregido o completado de acuerdo con el texto original.

espontaneidad del yo se circunscribe a la forma de nuestro conocimiento. Las categorías son sólo expresión de nuestro modo necesario de enlazar los objetos, no del enlace necesario de los objetos en sí mismos. De ahí que Hegel se plantee esta pregunta: un objeto así entendido, como determinación formal del yo ¿es todavía un objeto? Y responde: «Si bien las categorías pertenecen al pensamiento en cuanto tal, de ello no se sigue en modo alguno que sean sólo algo exclusivamente nuestro y no sean también determinaciones de los objetos mismos.»[2] Si la filosofía kantiana se queda en aquel aspecto parcial en la explicación del objeto, resulta un puro y liso idealismo subjetivo que no penetra en el contenido de las cosas, contenido al cual no nos es dado renunciar, ya que según una antigua persuasión de los hombres la función del espíritu es conocer la verdad y verdad lleva consigo la pretensión de que lo objetivo, lo que las cosas son en sí, es tal como lo pensamos y, por tanto, que el pensamiento es la verdad de los objetos[3].

Con ello Hegel se ha abierto camino, como antes Schelling, hacia el idealismo objetivo. Las categorías no pueden ser sólo expresión de nuestro modo de conocer. Han de tener también validez para las cosas mismas. El saber no puede encerrarse en lo subjetivo, de otro modo no sería saber. El auténtico saber ha de abarcar tanto al sujeto como al objeto. Ahora bien, importa determinar con exactitud la posición de Hegel. No se trata de revocar la revolución copernicana y de volver a un realismo dualista, para el que el pensamiento sería determinado por el en sí de las cosas. Esto acabaría con la espontaneidad del yo que, como hemos visto, Hegel quiere mantener a toda costa, como un principio del tiempo. Tampoco se trata, como Kant, de concebir el objeto como pura determinación del yo, ya que en este caso no habría auténtico objeto ni auténtica verdad, cosas ambas que Hegel, como hemos visto, quiere conservar en su carácter originario de realidad apropiada por el espíritu. La empresa parece paradójica. ¡Conservar la pura espontaneidad del pensar sin sacrificar la auténtica verdad y objetividad de lo pensado! ¿Es esto posible? La única salida que le queda a Hegel es suponer que el pensamiento del hombre, en cuanto es verdad y toca al ser, coincide de un modo u otro con el *intellectus originarius* de Kant, en otras palabras, con el pensamiento absoluto que pone las cosas pensándolas[4].

Para caracterizar el planteamiento de Hegel H. Thielicke ha acuñado la expresión: «autoconfianza de la razón». ¿Qué se quiere decir con ello? Para entenderlo hay que dar un pequeño rodeo por la historia. El pensamiento clásico había definido el ente como trascendentalmente *verdadero (ens ut verum)*. Ahora bien, en último término el ente es trascendentalmente verdadero, porque el creador lo ha pensado, porque en Dios conocer y creer están estrechamente relacionados. El ser del ente se entiende, como un ser-pensado, detrás del cual está el pensamiento absoluto, el *Spiritus creator*. El conocimiento humano es verdadero en la medida en que el hombre, al pensar, reproduce el pensamiento creador de Dios. Y esto es posible, porque la inteligencia humana *participa*, como *imagen* suya que es, del *logos* divino creador.

Kant rompió, a nivel teórico, esta estrecha correlación entre el conocimiento divino y el humano. El pensamiento creador de Dios, el *intuitus originarius*, es para él la *hipótesis* desde la cual conocemos en negativo la *tesis*, el hecho de que el conocimiento humano no es intuitivo y creador, sino conceptual y receptivo, es decir, finito. Finitud y receptividad pertenecen según Kant al conocimiento humano, en la misma medida en que infinitud y creatividad pertenecen al conocimiento divino.

Pues bien, Hegel vuelve en cierto sentido a la postura clásica, pero no sin entender de manera nueva, no analógica y participativa, sino *dialéctica*, la relación existente entre el conocimiento finito y el infinito. El nuevo planteamiento hegeliano se expresa en la tesis que afirma la identidad de pensar y ser. En Hegel el pensamiento y lo pensado remiten dialécticamente el uno al otro y arraigan en una última unidad. Veámoslo más en concreto. ¿Qué es en Hegel *lo pensado*? Lo pensado es el mundo y la historia en su desarrollo global en el espacio y el tiempo. *¿Quién* es en último término el que piensa? El que piensa no soy últimamente yo, sino la *razón absoluta*, cuyo pensamiento se condensa y objetiva en la serie sucesiva de figuras que constituyen, en su desarrollo global, el mundo y la historia. *¿Cómo* piensa la razón absoluta? Se piensa a sí misma, vuelve sobre sí misma en una vuelta completa, pero *a través* de una de estas figuras que proceden de ella. Esta figura somos nosotros, los hombres. El hombre se diferencia radicalmente de todas las otras cosas por el hecho de la *autoconciencia*. El hombre no sólo sabe, sino que sabe que sabe. Sabiendo, sabe de sí mismo. Conociendo, se conoce. De ahí que pueda llegar a ser el instrumento del autoconocimiento de la razón absoluta. Cuando nosotros pensamos, la razón absoluta *se piensa* en nosotros. La autoconfianza de la razón radica, pues, en el hecho de que otro se piensa a través de nosotros. Al pensar reproducimos, por así decirlo, la música que la razón absoluta hace. De ahí la arrogancia del filósofo en Hegel: en la medida en que se deja llevar sólo de la razón, el filósofo, al pensar, le ve las cartas a Dios[4bis].

He aquí el idealismo absoluto. Pensar, verdad, ser, todo coincide en el espíritu. Lo racional es real y lo real racional, ya que lo real es producto del

2. Ibid., § 42 adic. p. 131.
3. Cf. ibid., § 46, p. 136 (O. I, p. 86).
4. Cf. J. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, II, p. 221s.

4bis. Cf. H. Thielicke, *Glauben und Denken in der Neuzeit. Die grossen Systeme der Theologie und der Religionsphilosophie*, Tubinga 1983, p. 402s.

pensamiento. En este sentido Hegel no duda en dar la vuelta al famoso dicho aristotélico: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.* «La filosofía especulativa puede muy bien conceder esta proposición, pero le es igualmente preciso afirmar: *nihil est in sensu quod prius non fuerit in intellectu*, en el sentido general de que el *nous* o entendiéndolo más profundamente, el espíritu, es la causa del mundo.»[5] La hipótesis kantiana del *intellectus archetypus* se ha convertido en tesis. Hegel puede volver a hacer metafísica a despecho de la crítica de Kant y con mayor audacia de lo que se había hecho antes de Kant. El supuesto de su pensamiento no es como en Kant la razón finita, sino la *razón absoluta*. En otras palabras, Hegel vuelve al planteamiento de Spinoza: hay que partir de Dios. Ya hemos visto cómo formulaba esta exigencia en su artículo *Cómo la filosofía entiende el sentido común, visto sobre las obras del señor Krug*. Dios no puede estar junto a las cosas, ni siquiera al final como un postulado de la razón práctica, sino que ha de ser colocado de nuevo por la filosofía «absolutamente al principio y en cabeza, como el único fundamento de todo, como único *principium essendi et cognoscendi*»[6]. Pero, como nota W. Schulz, en su paso crítico a través de Kant, Hegel identifica el pensar y el ser de tal manera que la relación racional misma es ahora lo divino. El Dios trascendente, que Kant mantuvo de acuerdo con la tradición de la metafísica, es «asumido», por el pensar ontológico del espíritu, fuera del cual no hay nada. La filosofía ha recuperado a Dios en Hegel, pero para negarlo en su ser «separado» e identificarlo dialécticamente, es decir, en identidad y diferencia, con la razón autoconsciente[7].

Ahondemos un poco más en la postura de Hegel, confrontándola con otros momentos decisivos del pensar filosófico. En la introducción a la pequeña lógica de la *Enciclopedia,* el propio Hegel establece polémicamente su tesis central: la identidad de pensar y ser, rechazando sucesivamente una serie de posiciones del pensamiento en relación con la objetividad: la de la metafísica prekantiana, la del empirismo y la del criticismo kantiano.

La metafísica anterior a Kant —Hegel piensa en la filosofía de Leibniz y Wolff— constituye a sus ojos una concepción dogmática que parte de realidades inteligibles, consideradas como *dadas* al margen del acto de conocer del sujeto. En consecuencia, en ella no hay lugar para una auténtica acción del sujeto, puesto que el mundo existe ya, acabado, fuera del conocimiento. «Esta ciencia», escribe Hegel, «consideraba las determinaciones del pensamiento como determinaciones fundamentales de las

5. *Encyclop.*, I, § 8, p. 52 (O, I, p. 22s).
6. *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*, p. 200s.
7. Cf. W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, México (1961), p. 84s.

cosas; en razón de esta suposición de que lo que es, por el hecho de ser pensado, es conocido por sí mismo, mostraba sin ninguna duda más elevación que la reciente filosofía crítica. Pero 1) Ella tomaba estas determinaciones en su existencia abstracta, como válidas por sí mismas y como pudiendo constituir los predicados de lo verdadero. Dicha metafísica presuponía en general que el conocimiento de lo absoluto podía obtenerse aplicándole ciertos predicados y no indagaba ni las determinaciones del entendimiento, ni su peculiar contenido y valor, ni tampoco cuál fuese ni qué valor tuviese esta forma de determinar lo absoluto por medio de la aplicación de predicados. 2) Los objetos de aquella metafísica eran por cierto totalidades que pertenecen en sí y por sí a la razón (alma, mundo, Dios); pero ella los tomaba de la conciencia representativa y, al aplicarles las determinaciones del entendimiento, los ponía como sujetos ya acabados y dados y no tenía otra medida que aquella conciencia representativa para determinar si los predicados eran adecuados o suficientes.»[8]

El empirismo coincide con la metafísica prekantiana en el hecho de postular un mundo acabado fuera del conocimiento, pero difiere al considerarlo de naturaleza sensible, no inteligible. Como escribe Hegel: «El empirismo, por una parte, tiene de común con la metafísica que no posee otro testimonio para prestar fe a sus definiciones (tanto de sus supuestos como del contenido especial), sino las representaciones; esto es, el contenido que desde el primer momento nos ofrece la experiencia. Por otra parte, la percepción singular es distinta de la experiencia y el empirismo eleva el contenido de la percepción, del sentimiento y de la intuición a la forma de representaciones generales, proposiciones y leyes, etc. Esto sucede sólo en el sentido de que las concepciones generales (por ejemplo, la fuerza) no deben tener por sí más significado ni validez que el que resulta de la percepción y ningún otro nexo debe considerarse como justamente admitido, sino el nexo que se puede probar en la percepción. Por el lado subjetivo, el conocimiento empírico tiene su firme apoyo en el hecho de que la conciencia posee en la percepción su propia realidad y certidumbre inmediata.»[9] Hegel reconoce de buena gana en el empirismo una parte de verdad: «En el empirismo hallamos este gran principio, a saber: que lo que es verdad debe estar en la realidad y conocerse por medio de la percepción. Este principio es opuesto al deber, con el que se ufana la reflexión, al tomar una actitud desdeñosa hacia lo real y presente y al invocar un más allá que sólo debiera tener su puesto y su

8. *Encyclop.*, I, § 28-30, p. 100ss (O, I, p. 65ss).
9. Ibid., § 38, p. 117 (O, I, p. 75s).

existencia en el entendimiento subjetivo. Como el empirismo, también la filosofía conoce sólo lo que es; no sabe nada de lo que debe ser y, por consiguiente, no es.»[10] Pero el empirismo es incapaz de fundamentar esta parte de verdad que contiene. Al margen de que encierra el conocimiento dentro de los límites de lo finito y reduce el pensamiento a la abstracción y a la identidad formal, su ilusión fundamental reside en el hecho de que, como empirismo científico, hace uso de categorías que es incapaz de justificar, y «no se da cuenta de que él mismo admite y lleva a cabo un conocimiento metafísico y de que emplea aquellas categorías y sus enlaces de un modo acrítico e inconsciente»[11].

Kant rompe con estos dos dogmatismos de signo contrario, pero no supera el dualismo que está en su base: objetividad y subjetividad. Se contenta con cambiarlo de signo e inclinar la balanza del polo del objeto al del sujeto. Los motivos de la crítica hegeliana podrían reducirse a los cuatro siguientes:

1) Kant se queda en un puro criticismo al que no le importa lo conocido, sino el acto de conocer. Hegel, en cambio, no siente este mordiente gnoseológico de Kant. Lo que le interesa no es tanto el conocer, sino lo conocido en el conocimiento. A Hegel le parece inútil pasarse la vida afilando el cuchillo sin decidirse jamás a cortar. El cuchillo existe para cortar y, por otro lado, es sólo cortando que puede comprobarse si está o no afilado. Como decía Jacobi, el método trascendental de Kant dedica sus esfuerzos al tejer y no a tejer la calceta. A Hegel, en cambio, lo que le importa es tejer la calceta. Por eso reprocha irónicamente a Kant su empeño en examinar el valor *a priori* de nuestra facultad de conocer: «Querer conocer antes de conocer es algo tan absurdo como el sabio propósito de aquel escolástico que quería aprender a nadar antes de lanzarse al agua.»[12] Empresa contradictoria, piensa Hegel, pues la crítica kantiana como conocimiento del conocimiento es ya un conocimiento y nos movemos por tanto en círculo.

2) Kant separa desde el comienzo con un abismo el sujeto que conoce de la cosa conocida. Ya puede esforzarse luego en volver a juntar lo que había separado: el abismo reaparece. La actividad del pensamiento se intercala entre un yo abstracto y formal y una cosa en sí vacía y fantasmal. Lo único que Kant puede conocer es el elemento subjetivo del conocimiento. La cosa en sí, precisamente porque existe independientemente del conocimiento, es radicalmente incognoscible: no podemos saber nada de ella. La cosa misma, el elemento más importante del conocimiento, puesto que conocer es conocer las cosas, se ha convertido en Kant en una abstracción vacía y fantasmal, un *caput mortuum*, algo que pretende todavía poseer realidad después que le hemos negado todo lo que nosotros sabemos de ello[13]. Ahora bien, esto es contradictorio. Si la cosa en sí fuera irremediablemente inaccesible e incognoscible, sería simplemente inexistente. Atribuirle existencia, es ya conocerla de algún modo. De lo que se trata entonces es de enriquecer este conocimiento. Por eso Hegel se apropia la tarea que, según él, Aristóteles asignaba a la filosofía: dejar actuar la cosa en uno mismo. La *cosa en sí* ha de llegar a ser una *cosa en nosotros*. Y esto quiere decir, al revés de Kant: hay que substituir a la abstracción vacía de la cosa en sí la marcha viva, el movimiento de un conocimiento cada vez más profundo de las cosas. En último término, la cosa en sí no puede ser para nosotros otra cosa que el concepto que nosotros tenemos de ella.

3) Al prohibirse el conocimiento de la cosa en sí, el pensamiento kantiano se encierra inevitablemente en el fenómeno. Es la otra cara de la misma moneda: destruida la unidad de pensamiento y ser, Kant ha de restablecer la unidad de pensamiento y apariencia. Pero con ello se enreda en una nueva contradicción: conocer los límites del conocimiento es ya conocer algo en sí mismo, precisamente el conocimiento con sus límites. «Es la máxima inconsecuencia conceder, por una parte, que el entendimiento conozca sólo fenómenos y, por otra, afirmar este conocimiento como algo absoluto, al decir: el conocimiento no puede ir ya más allá, éste es el límite natural y absoluto del saber humano. Las cosas naturales son limitadas y son sólo cosas naturales en cuanto no saben nada de su límite universal, en cuanto su ser determinado es un límite sólo para nosotros, no para ellas. Una cosa es conocida como límite, como deficiencia, sólo en cuanto este límite y esta deficiencia han sido traspasados.»[14] Kant no ha caído, pues, en la cuenta de que el conocimiento de un *límite como límite* no es posible si no se está ya más allá de él. «El límite, la deficiencia del conocer son sólo determinados como límite y deficiencia mediante la comparación con la idea preexistente de lo universal, de algo absoluto y perfecto. Es por tanto pura inconciencia no ver que la designación de alguna cosa como finita y limitada contiene la prueba de la presencia real de lo infinito, de lo ilimitado, que sólo podemos saber del límite en cuanto que lo ilimitado está ya de la parte de acá

10. Ibid., § 38, p. 117s (O, I, p. 76).
11. Ibid., § 38, p. 118 (O, I, p. 77).
12. Ibid., § 10, p. 54 (O, I, p. 26s). Hegel vuelve sobre el tema en la *Introducción* a las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I (SW, vol. XV), p. 70. La anécdota se atribuye ahora a un gascón, pero la lección es la misma. No querer entrar en la filosofía antes de haber examinado a la razón es plantear una exigencia que se anula a sí misma.

13. Cf. *Encyclop.*, I, § 44, p. 133 (O, I, p. 84).
14. Ibid., § 60, p. 158s (O, I, p. 113).

de la conciencia.»[15] La crítica kantiana afirmaba, pues, lo mismo que pretendía negar: no ya sólo la posibilidad, sino la necesidad de la metafísica.

4) La raíz de estas contradicciones de Kant reside en el hecho de que su pensamiento se ha movido a nivel del entendimiento y no de la razón. El entendimiento divide, separa, limita, mientras que la razón une y dilata. El entendimiento opera en la finitud mediante distinciones y abstracciones, al paso que la razón, levantada sobre estas distinciones, es capaz de restablecer las relaciones que unen los diferentes momentos del conocimiento en el despliegue interno de una realidad única e infinita. Kant con su lógica analítica del entendimiento sólo es capaz de denunciar por todas partes contradicciones que luego no puede superar. Según Hegel, lo mejor que puede hacer un niño con un juguete es romperlo. El niño rompe el juguete para conocer su secreto, pero luego no sabe recomponerlo. Esto es exactamente lo que le sucedió a Kant. El entendimiento rompe la realidad en mil pedazos para asegurarse de su conocimiento, pero luego es incapaz de reconstruirla. Desde las partes no se alcanza jamás al todo, ya que el todo es anterior a las partes. De ahí la necesidad para Hegel de superar las abstracciones y separaciones del entendimiento finito con el poder infinito de la razón, con una nueva dialéctica de la totalidad capaz de restablecer la mediación entre el ser y la conciencia.

En resumen, Hegel se opone a la *contraposición* sujeto-objeto y la convierte en *mediación*. Ni el mundo está acabado al margen de nuestro conocimiento, ni el conocimiento se reduce a un mero juego formal al margen del objeto conocido. Esta contraposición es la ilusión de la conciencia inmediata que cree tener ante sí un conjunto de cosas aisladas unas de otras e independientes de la acción y del conocimiento del hombre. De ahí la tentación de reducir el conocimiento a las cosas o las cosas al conocimiento. Hegel, en cambio, concibe el mundo como un tejido de relaciones dialécticas de las cosas entre sí y con el pensamiento humano. No existe una cosa aislada que, además, se relacione con las otras cosas. La realidad misma es inter-relacional, constituye una trama de relaciones dialécticas. La relación del sujeto y del objeto es sólo un caso particular de esta trabazón universal. Por eso la misión del conocimiento no puede consistir en destruir, sino en restablecer esa doble relación de las cosas entre sí y con el hombre. Éste, al conocer, rehace en el pensamiento el mismo movimiento dialéctico del objeto. En definitiva, para Hegel, el mundo es producto del mismo pensamiento que está en

15. Ibid., § 60, p. 159 (O. I, p. 114).

obra en el hombre. En virtud de esta unidad metafísica no sólo no existe ningún hiato entre el sujeto y el objeto, sino que el objeto no opone ninguna resistencia a la penetración del sujeto. Hay una constante fluidez y mediación entre el sujeto llamado a conocer y el objeto que ha de ser conocido. Al final, el espíritu se ha adueñado de la cosa y la ha convertido en substancia propia, la realidad se ha hecho racional y ha sido superada la contraposición sujeto-objeto. «La ciencia pura presupone, por tanto, verse libre de la escisión de la conciencia. En ella se contiene el pensamiento en cuanto es igualmente la cosa en sí o la misma cosa en sí en cuanto es igualmente el pensamiento puro.»[16] Es el principio del viejo Parménides que Hegel restablece como tesis central de su nuevo panlogismo: «Pensar y ser son uno y lo mismo.»

Las consecuencias de este viraje no se harán esperar. Antes de que el subjetivismo kantiano cumpliera medio siglo (Hegel vio la luz en 1770, un año después de la «gran iluminación» de Kant) la filosofía se instala de nuevo en el ser. La misma apariencia sensible contiene ya para Hegel un momento de objetividad, momento del que hay que dar cuenta, integrándolo en el desarrollo total del conocimiento. Las categorías son con mucha mayor razón determinaciones del pensamiento y, a la vez, de la misma cosa conocida. La verdad es restablecida en el sentido tradicional de *adaequatio intellectus et rei*, coincidencia del pensamiento con la cosa pensada. En Kant no existía otra coincidencia que la del pensamiento consigo mismo, con sus propias leyes inmanentes. Por eso, la noción tradicional de verdad era para él una *mísera diallela*, un pobre círculo vicioso, puesto que se probaba la verdad del objeto por la capacidad de la facultad y la capacidad de la facultad por la verdad del objeto. En cambio, para Hegel no hay tal círculo: sujeto y objeto no son dos realidades opuestas, sino dos momentos de un mismo proceso dialéctico omniabarcador. «Kant, al hablar de la vieja y famosa pregunta, ¿qué es la verdad? envía por delante como algo trivial la explicación que dice que es la coincidencia del conocimiento con su objeto, definición ésta que tiene un gran valor y hasta un valor supremo... Se muestra así que la razón que no sabe ponerse en consonancia con su objeto, con las cosas en sí, y las cosas en sí que no coincidan con su concepto racional, el concepto que no se halla en consonancia con la realidad y la realidad que no coincida con el concepto, no son verdaderas.»[17]

Hemos llegado a la última consecuencia, la más llamativa, del viraje de Hegel: el pensamiento se encara de nuevo con la cosa en sí. No el

16. *Wissenschaft der Logik*, I (SW, vol. IV), p. 35. Cf. E. Bloch, o.c., p. 171s.
17. *W. Logik*, II (SW, vol. V), p. 27s.

concepto límite, sublime y fantasmal de Kant, sino el ser mismo, tal como se muestra, sin velos, al pensamiento. En definitiva, ¿qué otra cosa puede aparecer en la tan manoseada apariencia kantiana, sino la cosa misma? Como lo expresan unos famosos versos de Hölderlin:

> La apariencia, ¿qué es, sino el aparecer del ser?
> El ser, ¿qué sería, si no apareciera?

«Por eso se asombra uno de leer tantas veces que no se sabe lo que es la cosa en sí, cuando nada hay más fácil de conocer que esto.»[18]

Sin embargo, no nos engañemos, el viraje hegeliano no significa sin más una vuelta a la metafísica del ser. La crítica kantiana no ha pasado en vano y, aunque Hegel se distancia abiertamente del fenomenismo de Kant, acepta y mantiene el primado moderno de la autoconciencia. Pensar y ser coinciden en Hegel como en Parménides, pero mientras que en el griego el ser era la verdad del pensamiento, en el alemán el pensamiento es la verdad del ser. En otras palabras, en la metafísica clásica, aunque no faltaba a veces, como en el caso de Tomás de Aquino, una cierta vertiente antropocéntrica (la captación del ser se hace a través de la forma de ser de la conciencia: la famosa *reditio completa in semetipsum* que constituye al ser personal)[19], el primado corresponde en definitiva al ser. Éste mantiene de un modo u otro su «exterioridad» en relación con el pensamiento. En Hegel, en cambio, la postura de la modernidad, la primacía y soberanía del pensamiento, se ha convertido en un principio del tiempo. La mediación entre pensar y ser se hace en el seno de una conciencia activa, comprometida en la experiencia de sí misma y a la búsqueda de su propia unidad, y se hace no de golpe, sino a lo largo de un prolongado viaje (es el tema de la *Fenomenología del Espíritu),* en el que el ser va perdiendo poco a poco su apariencia de exterioridad hasta coincidir al final con el pensamiento. El hecho de que este pensamiento se desvele entonces como el pensar absoluto que pone las cosas pensándolas, no es obstáculo a lo que venimos diciendo. Lo decisivo es que el lugar donde se lleva a cabo este proceso, el medio necesario de esta progresiva revelación, sea la autoconciencia.

Por eso el «yo pienso» continúa ocupando el centro del pensamiento de Hegel. Se trata, con todo, de un «yo pienso» mucho más rico y

18. *Encyclop.*, I, § 44, p. 133 (O, I, p. 84s).
19. Cfr. J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, Munich 1962. Siguiendo el camino abierto por K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939; versión castellana de A. Álvarez Bolado, *Espíritu en el mundo*, Barcelona 1963. Metz muestra en esta obra que, mientras que los filósofos griegos pensaron el ser desde el mundo, Tomás de Aquino lo piensa (casi hegelianamente) como «ser-cabe-sí» desde la subjetividad del espíritu humano. Véase sobre este estudio el comentario de J. Aleu, *Antropocentrismo cristiano*, en: «Actual. bibliogr. de filos. y teol.», I/1 (1964) 61-81.

complejo que el de Kant. En él, como ha mostrado E. Bloch, intervienen tres motivos: 1) el yo revolucionario del pensamiento moderno: el *ego cogito* de Descartes, seguro de sí mismo en el acto de conocer, el *ich denke* de Kant, la autoconciencia que acompaña todo conocimiento de lo otro, el yo absoluto y sin límites de Fichte, fuente originaria de todo el ser cósmico; 2) el mundo de Schelling y de los románticos: la naturaleza como espíritu inmaduro, como barrera que se pone el espíritu para autoafirmarse y acrisolarse frente a ella; 3) la idea de génesis y de evolución: el siglo XIX está bajo el signo de la historia en todos los campos del saber[20]. La idea de génesis, de evolución, es una de sus líneas directrices. Hegel asiste al nacimiento de la moderna escuela histórica alemana —es contemporáneo de F.K. von Savigny, fundador de la escuela histórica del derecho— y se convierte inmediatamente en uno de sus primeros adalides. Todo estará en él bajo el signo de la evolución y del proceso. Su pensamiento incluirá por vez primera en su seno a la historia entera de la humanidad.

Los tres motivos coinciden: el punto de partida es el sujeto, pero este sujeto es a la vez la conciencia individual, el yo que se acrisola frente al mundo y la serie de figuras de conciencia que constituyen la conciencia histórica de la humanidad. En este sentido, el famoso lema de Sócrates: «Conócete a ti mismo» sigue siendo en Hegel un pensamiento medular. Ahora bien, ese «ti mismo» no es sólo el yo individual, la autoconciencia de Descartes y Kant, sino también el mundo y su historia. «Traiga usted sin más lo que tiene. Todo está aquí para ser devorado: queremos darle su destino», se cuenta que dijo el joven Hegel en Jena a un posadero que se excusaba por el mal servicio[21]. Hegel entiende el proceso de conocimiento en analogía con el proceso de digestión. «El sí mismo», escribe al final de la *Fenomenología*, «tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su substancia.»[22] El conocimiento es el medio de que disponemos para apoderarnos del universo. En este sentido, el yo está ahí para tragarse y devorar todas las cosas. Al ser devorada, la cosa en sí se convierte en cosa en nosotros, pierde su exterioridad y se hace interior, se destruye «la apariencia de que el objeto es algo exterior al espíritu»[23] y éste llega a la autoconciencia. «Todo lo que acaece en el cielo y en la tierra, lo que acaece eternamente, la vida de Dios y todo lo que se hace en el tiempo, tiende solamente a un fin: que el espíritu se conozca a sí mismo, que se haga objeto para sí..., que confluya consigo mismo.»[24]

20. Cf. E. Bloch, o.c., p. 46s.
21. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, p. 63.
22. *Phänomenologie des Geistes* (SW, vol. II), p. 619; trad. castellana de W. Roces (= R), México 1966, p. 472.
23. *Encyclop.*, III (SW, vol. X), § 447 adic., p. 317.
24. *Geschichte der Philosophie*, I (SW, vol. XVII), p. 52 (R, I, p. 28).

2. Aspecto antropológico y político: del conflicto a la reconciliación

Nos hemos esforzado por rehacer la génesis del hegelianismo desde la perspectiva gnoseológica y metafísica, heredada del planteamiento filosófico de la modernidad. Esta perspectiva es verdadera, pero parcial. Hegel no es un puro pensador de realidades abstractas. Es el primer filósofo que acoge en su pensamiento la historia concreta de la humanidad. Por eso, para comprender en su auténtica profundidad el intento de Hegel hay que transportarlo del mero plano filosófico al histórico y pasar de la problemática gnoseológica y metafísica a la política y religiosa.

La nueva problemática hunde sus raíces en la biografía del joven Hegel, en la lucha de conciencia del seminarista de Tubinga entre la herencia teológica cristiana y las nuevas ideas de la Ilustración y de la revolución francesa. Su problema de fondo, tal como lo recogen los *Escritos teológicos de juventud,* es a la vez político-religioso. Hegel se nos pone delante como un auténtico teólogo crítico: su crítica del cristianismo nace de su entusiasmo por los ideales ilustrados y revolucionarios. En una carta a Schelling, con fecha del 16 de abril de 1795, Hegel plantea la cuestión en estos términos: «Creo que no existe mejor signo de los tiempos que éste: que la humanidad se concibe a sí misma como digna de respeto; ello es una prueba de que el nimbo que rodeaba las cabezas de los opresores y de los dioses de la tierra tiende a desaparecer. Los filósofos demuestran esta dignidad y los pueblos comienzan a sentirla en sí mismos y no sólo a exigir, sino a tomar y apropiarse sus derechos conculcados en el polvo. Religión y política han obrado de común acuerdo. Aquélla ha enseñado lo que el despotismo quería: el desprecio del género humano, su incapacidad para hacer por sí mismo nada bueno. Con la difusión de la idea de como todo *debe ser* desaparecerá la indolencia de las gentes satisfechas que lo toman todo eternamente como *es.*»[25].

25. *Hegel-Briefe*, I, p. 24.La problemática político-religiosa del joven Hegel ha sido objeto de muy diversas lecturas. Abrió el camino el trabajo clásico de W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlín 1905. G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zurich-Viena 1948; nueva ed. Berlín 1954; trad. castellana de M. Sacristán: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México 1963, representa el contrapunto marxista a la lectura más bien romántica, estético-religiosa, de Dilthey. En la evolución intelectual del joven Hegel, Lukácks subraya tanto el aspecto sociopolítico, la relación existente entre economía y concepción dialéctica, que olvida el papel fundamental que en ella jugó la problemática religiosa y teológica. P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, París 1953, recupera la temática religiosa preterida por Lukácks y ofrece una visión de la evolución de Hegel desde los dos conceptos interrelacionados de libertad y alienación. En realidad, como señala A.T.B. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haya 1960, el ideal del joven Hegel era todavía demasiado vago e indiferenciado para poderlo caracterizar como «religioso», «moral» o «político». Los elementos sacados a la luz y frecuentemente aislados por los intérpretes «se encuentran en el ideal de un pueblo bello y libre, pero formando un nudo inextricable» (p. 2). G. Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*, Gütersloh 1961, subraya, por su parte, la interrelación de ambas problemáticas: la religiosa y la sociopolítica. Recientemente se ha ocupado de esta temática el traductor español de los escritos juveniles, J.M. Ripalda, *La nación dividida*, México 1978.

La última frase de Hegel recuerda a Marx: no se trata de dejar al mundo tal como es, sino de transformarlo de acuerdo con lo que debe ser. De hecho, en estos primeros escritos, Hegel aparece como un precursor de Marx y de Feuerbach. He aquí unos cuantos rasgos significativos. Ante todo, Hegel subraya la interrelación de religión y sociedad: «El espíritu de un pueblo, la historia, la religión, el grado de libertad política no se dejan observar aisladamente: están unidos de modo indisoluble.»[26] Luego, Hegel supera la crítica racionalista que veía en la religión un simple error y la lleva al terreno histórico y existencial. La religión es más bien expresión de la infelicidad y desgarramiento de la conciencia, obligada a vivir en un mundo extraño y opresor. Así se explica, por ejemplo, la expansión del cristianismo en el imperio romano. «El despotismo de los príncipes romanos expulsó el espíritu de la superficie de la tierra: ese rapto de la libertad lleva consigo que lo absoluto, lo eterno se proyecte en la divinidad. La miseria, que el despotismo levantaba, forzaba a buscar y esperar la felicidad en el cielo.»[27] Tenemos aquí dos ideas que anuncian a Marx y a Feuerbach. La religión como expresión de la miseria humana, más bien efecto que no causa de esta miseria, es una de las ideas centrales de Marx. La religión como proyección en un más allá ilusorio de la realidad misma del hombre es el núcleo de la crítica antirreligiosa de Feuerbach.

Esta última idea es desarrollada expresamente por Hegel: «Todo lo que hay de bello en la naturaleza humana lo transportamos a un individuo extraño, quedándonos nosotros sólo con las villanías de que ella es capaz. Después reconocemos con alegría nuestra obra como nuestra, nos apoderamos de nuevo de ella y aprendemos así a apreciarnos, al paso que anteriormente considerábamos como exclusivamente nuestro lo que sólo podía ser objeto de desprecio.»[28] Hegel llega incluso a proponer como ideal futuro ese proceso por el que el hombre se apodera de nuevo de los tesoros que anteriormente había dilapidado en el cielo. «Fue un mérito reservado a nuestro tiempo reivindicar como propiedad del hombre, al menos en teoría, los tesoros dilapidados en el cielo; pero, ¿cuál será el siglo que tendrá la fuerza de hacer valer prácticamente este derecho y de asegurarse su propiedad?»[29] Aquí apunta ya una especie de toque de atención hacia la praxis. El proceso del pensamiento ha de tener su reflejo en el proceso real de la historia. Es preciso liberar al hombre, devolverle efectivamente, lo que es suyo. En una carta, escrita

26. *Hegels theologische Jugendschriften*, p. 27.
27. Ibid., p. 227 (R, p. 157).
28. Ibid., p. 71 (R, p. 40).
29. Ibid., p. 225 (R, p. 155).

en 1807 desde Bamberg a un viejo amigo de Jena, el mayor Knebel, Hegel va todavía más lejos y, después de confesar que siempre tuvo una cierta inclinación hacia la política, parece anticipar la futura inversión marxiana de la dialéctica del lado del espíritu hacia el de la materia: «Me he convencido por experiencia de la verdad de lo que dice la Biblia y he hecho de ello mi estrella polar: "Buscad primero la comida y el vestido y el reino de Dios se os dará por añadidura".»[30]

Parece que estamos ante un Feuerbach o un Marx *avant la lettre*. Sin embargo, dos rasgos diferencian el planteamiento de Hegel del de los dos máximos representantes de la futura «izquierda» hegeliana, sobre todo el segundo: 1) el carácter *especulativo*. Hegel es un pensador. Pese a los brotes de praxis, se queda en la negación teórica, no sitúa su pensamiento al nivel de la transformación revolucionaria; 2) el carácter *religioso*. Hegel es, a su manera, un *homo religiosus*. Incluso en esta etapa juvenil, sigue pensando que la religión es esencial al hombre. Por ello no trata de suprimirla, sino de transformarla.

Estos dos rasgos condicionan la crisis de conciencia del joven Hegel y preparan su línea de solución. La crisis estalla con fuerza en el período de Berna y llega a su paroxismo en Francfort. Son los años que marcan el fracaso de la Revolución francesa: terror, convención, directorio. Es también la época de la gran decepción para la joven generación romántica: en 1806 Hölderlin se vuelve loco; poco después Kleist se fracturará el cráneo en un exceso de desesperación. Hegel explica en una obra contemporánea sobre *La constitución de Alemania* los síntomas de esta crisis: «El estado del hombre que la época empujó hacia un mundo interior sólo podía ser, para mantenerse en éste, el de un eterno muerto... A su dolor se une la conciencia de los límites que le hacen despreciar la vida, tal como le es tolerada.»[31] Para poder vivir, para encontrarse a sí mismo, el hombre se ve obligado a suprimir lo negativo del mundo existente. Al no poder hacerlo, surge la tentación del suicidio o la locura. Hegel, por supuesto, no llegará tan lejos. Eso sí, sufrirá durante dos años una crisis de hipocondría que le llevará a un peligroso debilitamiento de sus fuerzas. La crisis empieza a superarse en Francfort, hacia la edad de los 30 años, una edad crucial para muchos grandes hombres. Para Hegel se trata de un momento decisivo. Se impone el realismo. En una carta del 9 de febrero de 1797, dirigida a Ninette Endel, una muchacha con la que mantuvo por entonces un corto romance, Hegel manifiesta su propósito de «no pretender más mejorar a los hombres, antes al contrario de

30. *Hegel-Briefe*, I, p. 186.
31. *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. G. Lasson, Leipzig (1923), p. 139 (R, p. 391).

aullar con los lobos»[32]. Hegel pasa de «una filosofía revolucionaria y negativa con relación al mundo real a una filosofía de la reconciliación»[33]. En adelante, ya no tratará de oponerse al mundo, sino de encontrarse en él. Esta síntesis se expresa en un poema del final de la época de Francfort:

> Esfuérzate, intenta más que el ayer y que el hoy:
> no serás mejor que el tiempo, pero serás el tiempo del modo mejor[34].

Más tarde, reflexionando sobre su crisis, Hegel recogerá su enseñanza en la *Enciclopedia*. La crisis y su solución, la aceptación del tiempo, marca el paso de la juventud y la madurez. El joven se juzga elegido para transformar el mundo y la imposibilidad de realización inmediata de su idea lo lanza hacia un estado de hipocondría[35]. Si no quiere sucumbir a la prueba, el hombre «debe reconocer que el mundo no es una cosa muerta y absolutamente inmóvil, sino —como el proceso de la vida— un ser que se renueva y desenvuelve, conservándose. Y es en esta conservación y en esta transformación que consiste el trabajo del hombre maduro»[36].

Este proceso interior de Hegel se refleja en el proceso de su pensamiento. Hegel tuvo conciencia de vivir un giro decisivo de la historia europea. Como escribe en el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*: «No es difícil ver que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición a una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo de la existencia y de las ideas que hasta ahora poseía y se halla en vías de hundirlo en el pasado y ocupado en la tarea de reformarlo.»[37] Los movimientos, los dolores de parto, que anuncian el nuevo mundo por nacer son todavía muy recientes en la memoria de Hegel. En 1789, al producirse el estallido de la Revolución francesa, Hegel tiene diecinueve años. Con Hölderlin y Schelling, sus compañeros de Tubinga, Hegel lee ávidamente los periódicos franceses y planta un árbol de la libertad. La revolución es para él la realización en el orden práctico del mismo principio que está en el centro de su pensamiento especulativo: la soberanía del hombre y de la conciencia. Cuarenta años más tarde, hacia el fin de su carrera, Hegel recordará todavía con acentos líricos esta gran esperanza de su juventud:

32. *Hegel-Briefe*, vol. 1, p. 49.
33. A. Peperzak, o.c., p. 15.
34. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, p. 388. En uno de los aforismos de Jena Hegel expresa de nuevo el mismo pensamiento: «Todos piensan y quieren ser mejor que su mundo. Es mejor que los otros sólo el que logra expresar mejor este su mundo» (*Dokumente*, p. 369).
35. Cf. *Encyclop.*, III, § 396 adic., p. 104s.
36. Ibid., p. 106.
37. *Phänomen.*, p. 18 (R, p. 12).

«El pensamiento, el concepto del derecho se impuso de golpe y el viejo edificio de iniquidad no le pudo resistir... Desde que el sol brilla en el firmamento jamás se había visto al hombre fundamentarse sobre una idea y construir la realidad de acuerdo con ella. Fue un amanecer soberbio. El entusiasmo del espíritu hizo estremecer el mundo, como si solamente entonces se hubiera llegado a la verdadera reconciliación con lo divino.»[38]

En 1806, Hegel termina su *Fenomenología del Espíritu* entre el retumbar de los cañones de la batalla de Jena. Al día siguiente de la gran batalla, el 13 de octubre, Hegel ve pasar a caballo a Napoleón y escribe inmediatamente a su amigo Niethammer: «Hoy he visto al Emperador —esa alma del mundo— salir de la ciudad para efectuar un reconocimiento; constituye una sensación maravillosa el ver a semejante hombre que, concentrado aquí en un punto, montado en su caballo, se extiende sobre el mundo y lo domina.»[39] Napoleón era para él un abanderado del espíritu, el hombre que en su individualidad encarnaba la idea universal y se esforzaba por realizarla. Años después, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* Napoleón será todavía con César y Alejandro Magno, el modelo de los grandes héroes históricos, de los hombres clarividentes que han hecho lo que estaba en el tiempo y han empujado hacia arriba, un peldaño más, la marcha ascendente de la historia[40].

La Revolución francesa, con su cortejo de guerras y convulsiones político-sociales, significó para el joven Hegel la aurora que anunciaba un nuevo día. Un mundo viejo, estrecho y asfixiante, un mundo en el que el hombre no podía sentirse en casa, porque constituía una realidad inhumana, extranjera y hostil, parecía destinado a morir. ¿En qué consistía ese carácter extraño del mundo prerrevolucionario? En el hecho de no estar cimentado sobre el principio de la soberanía de la razón. Esto convertía al mundo en una realidad extranjera al hombre que, sin embargo, se veía obligado a vivir en él. El hombre tenía los pies en dos mundos contradictorios: como individuo dotado de razón no podía encontrarse a sí mismo en el Estado y la sociedad irracional de que formaba parte.

Hegel sentía entusiasmo en estos años juveniles por el modelo de la ciudad griega, la realización histórica ideal de la armonía entre el individuo y la comunidad, en el doble plano de la política y de la religión. El griego no se sentía extraño en su mundo: su libre individualidad coincidía, sin ningún sentimiento de escisión, con la ciudad y con sus dioses.

38. *Philosophie der Geschichte,* p. 557 (G, p. 826).
39. *Hegel-Briefe,* I, p. 120.
40. *Philosophie der Geschichte,* p. 61 (G, p. 77).

La sociedad contemporánea, en cambio, le parecía a Hegel escindida por la política y la religión: el individuo se enfrentaba en ella a dos instancias extrañas. A nivel político con la monarquía absoluta; a nivel religioso con una religión positiva, que se imponía desde fuera a las conciencias. Por eso Hegel, a la vez que esperaba de la Revolución francesa el retorno al ideal griego de la armonía entre el individuo y la comunidad, soñaba también con la transformación del cristianismo en una religión popular, libre y racional, en la línea de la religiosidad armónica y luminosa de los griegos.

La realidad, desnuda y escueta, desvanecería estos sueños. La Revolución francesa fue a parar en el Terror y en el Directorio. El gran sueño helénico parecía irrealizable. O la totalidad se apoderaba del individuo —y éste fue para Hegel el significado histórico de la época del Terror— o los intereses privados se intercalaban de nuevo entre el individuo y la totalidad —y éste es el caso del Directorio—. El espíritu social y el espíritu individual parecían irreconciliables. Años después, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* Hegel reconocerá todavía en esa dialéctica de la revolución un nudo gordiano, cuya solución está reservada al futuro: «A las distintas disposiciones del gobierno se opone en seguida la libertad. La voluntad de los muchos derriba al gobierno y empieza a gobernar la que hasta aquí fue oposición; pero cuando ésta se hace gobierno, tiene de nuevo en contra a los muchos. Continúan, pues, el movimiento y la intranquilidad. Esta colisión, este nudo, este problema, es el que la historia ha de resolver en los tiempos venideros.»[41] A esto se unió el sentimiento nacional de Hegel. La victoria de Francia significaba la derrota de su patria, Alemania. Las guerras revolucionarias comenzaron por ser guerras de defensa, pero terminaron en simples guerras de conquista. La *Grande Nation* se mostraba también pequeña. No acertó a ser, como proclamaba el ideal revolucionario, a la vez patria de los franceses y de todos los hombres libres.

El estudio de la desgregación de la ciudad griega y del nacimiento del cristianismo conduce, por otra parte, a Hegel a una concepción más honda y rica de la libertad. A la participación del hombre en la comunidad se añade una exigencia nueva: la de su irreductible subjetividad. En el cristianismo la conciencia conoce sin duda la escisión propia de la conciencia religiosa: de un lado está Dios, del otro el hombre. Pero esta escisión encuentra en el seno del mismo cristianismo un germen de reconciliación en Jesucristo, como unidad ya realizada de lo divino y lo humano. El cristianismo ha aportado a la conciencia humana el momento de

41. Ibid., p. 563 (G, p. 832).

la subjetividad infinita, de la interioridad absoluta. Este momento —Hegel es un luterano— ha llegado a su plenitud con la Reforma. Ahora bien, en todo ello no se trata de un accidente de la historia, sino de un progreso necesario. En adelante, el problema político de la libertad se pondrá para Hegel en términos nuevos: ¿cómo reencontrar la síntesis entre el individuo y la comunidad, pero integrando el momento de la diferencia, de la subjetividad irreductible de la persona? La libertad continúa definiéndose como participación del individuo en la totalidad social, pero a través de la autoconciencia[42].

En suma, desde el principio de la soberanía del hombre, el joven Hegel había dividido la historia en estas tres etapas decisivas:

1) La *ciudad griega,* en la que el individuo se realizaba plenamente dentro de la comunidad. Es el reino de la unión y, por ende, de la felicidad.

2) El *mundo cristiano,* nacido en el marco doloroso del imperio romano, en el que la vida pública se había concentrado en un solo individuo, el césar, con la consecuencia inevitable de reducir a los restantes a la vida privada, es decir, a la condición de sujetos de un único derecho, el de la propiedad sobre las cosas, el cristianismo añade a esta escisión política una nueva escisión: la religiosa. Frente al hombre se yergue ahora, en una lejanía inaccesible, el Dios trascendente. La felicidad se sitúa en el más allá. Es el reino de la escisión, de la felicidad perdida, y por ende, de la conciencia desgraciada.

3) El mundo nacido de la *Revolución francesa;* llamado a restaurar el ideal griego y a restablecer una nueva armonía entre el individuo y la sociedad. Es la superación de la escisión y, por ello, el reino de la felicidad reconquistada[43].

Ya hemos visto que esta tercera etapa no se produjo. La Revolución francesa no respondió a lo que Hegel había esperado de ella. La antítesis no dio paso a la síntesis. Por ello, aunque Hegel no abandonará del todo

42. Cfr. R. Garaudy, *La pensée de Hegel,* Corbeil-Essones (1966), p. 5ss. El libro es el resumen de una obra mayor, *Dieu est mort. Étude sur Hegel,* París 1962, en la que la problemática que, según el autor, está en el origen de la evolución intelectual de Hegel (entusiasmo inicial por el ideal de la Revolución francesa, decepción ulterior ante su fracaso y transposición teológica de este problema político) se aborda con mayor detalle. Para Garaudy el sistema de Hegel es la respuesta a la pregunta puesta por su época, la época de la Revolución francesa y de la naciente burguesía, una pregunta que es indisolublemente político-religiosa y que conduce al joven Hegel a esta idea central: el lazo interno del Estado, la relación del individuo a la totalidad social es de naturaleza religiosa. De ahí la importancia que Garaudy concede a la idea de «totalidad», tal como se encuentra para Hegel en el mundo griego, el cristianismo y el ideal revolucionario. Véase sobre esta temática político-religiosa, p. 15-55; 86-108.

43. En su visión de la historia Marx hará suyo el esquema hegeliano, pero no sin reducirlo antes a términos exclusivamente socioeconómicos. Los tres momentos serán: 1) antes de la alienación (unidad originaria del hombre con la naturaleza y la sociedad); 2) alienación socioeconómica (régimen de propiedad y rompimiento de la unidad: el hombre es separado de la naturaleza y la sociedad dividida en dos clases hostiles); 3) supresión de la alienación (recuperación de la unidad perdida del hombre con la naturaleza y la sociedad en la ciudad comunista realizada).

el anterior esquema, lo modificará profundamente[44]. En primer lugar, en adelante, no se tratará ya para él de volver sin más al ideal griego. Se tratará más bien de reconciliar dos momentos históricos de la libertad: la libertad política, por la que el individuo se realiza en la comunidad, cuyo modelo sigue siendo el griego, y la libertad interior, la que brota de la singularidad de la persona, cuya exigencia más plena ha sido formulada por el cristianismo. Los griegos, en su felicidad juvenil, no tenían conciencia de la infinita profundidad de la conciencia humana. Hay que reconquistar la felicidad, pero pasando por la desgracia. El dolor, la separación, el inmenso trabajo de lo negativo, constituyen un momento esencial de la historia. Aceptar la escisión, el dolor de la conciencia, integrándolo a la unión y a la felicidad, he aquí la tarea de la filosofía. El dogma cristiano aporta a esta tarea un modelo especulativo, ya realizado en el plano religioso. Hegel piensa en Cristo, en su unión de Dios y hombre, cruz y resurrección. Por eso, el cristianismo será en adelante para Hegel la religión de los nuevos tiempos. La filosofía no hará sino transponer al plano del pensamiento la solución cristiana, aunque, eso sí, esforzándose en pensar de modo diverso que en el cristianismo histórico la unión de lo divino y lo humano realizada en Cristo y en suprimir así de lo absoluto toda apariencia de exterioridad en relación con el sujeto humano.

En segundo lugar, tampoco se trata de esperar la solución de ninguna revolución. Hegel está profundamente desengañado de la experiencia revolucionaria. Como apunta en la *Fenomenología del Espíritu,* su ensayo de libertad absoluta, condujo sólo al terror absoluto, a la pura negatividad destructora[45]. Por eso Hegel ya no espera nada de la Francia revolucionaria. Lo que había de válido en sus adquisiciones, el reino del espíritu, está en trance de pasar a «otra tierra». Todavía no se nos dice concretamente de qué tierra se trata, pero poco a poco esta «otra tierra» coincidirá, no sin ciertas reticencias, con la sociedad burguesa y liberal postrevolucionaria.

En cualquier caso, la actitud política de nuestro hombre ha cambiado de signo. En adelante, Hegel estigmatizará sin piedad la libertad del vacío en política como en religión, el fanatismo de la destrucción de

44. En la *Fenomenología* el esquema permanece en apariencia inalterado. La dialéctica de unidad y escisión se despliega en tres momentos (la ciudad griega, el mundo romano y el occidente europeo hasta la Revolución francesa) que representan respectivamente la unidad inmediata, la escisión y el camino hacia una unidad mediada. La diferencia estriba sólo en el hecho de que la revolución francesa no restablece la unidad perdida. La dialéctica de la historia no alcanza, pues, pleno cumplimiento. En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* la dialéctica unidad-escisión es substituida por la dialéctica esclavitud-libertad. Los tres momentos son ahora Oriente, Grecia y Roma, finalmente el Occidente germano-cristiano, que representan respectivamente la esclavitud, el comienzo de la libertad en la historia y su plena realización.

45. *Phänomen.*, p. 453s (R, p. 346s).

todo el orden social existente. Es un error pensar que la prueba de un pensamiento libre es el puro no conformismo[46]. Tal actitud sólo conduce a evadirse de la realidad ya sea en la forma romántica de exaltación lírica del pasado o en la forma revolucionaria de sueño de un futuro utópico. En vez de oponerse estéril y abstractamente al mundo, de lo que se trata es de comprenderlo. Hay que pensar lo real en su interior para encontrarlo racional, elevar al orden del concepto la prosa mortificante que opone el individuo y sus aspiraciones con el mundo que le rodea, comprender la necesidad del dolor y de la contradicción para el progreso de la historia, en una palabra, superar la escisión y alcanzar la reconciliación en el pensamiento. Curado de toda ilusión de transformación revolucionaria de este mundo, Hegel se vuelve al saber y a la historia. Ellos han de permitir al hombre participar en el significado total de la realidad y vivir así una vida plenamente humana. El problema religioso, social y político se ha convertido definitivamente en un problema filosófico[47].

3. Idea de filosofía

De ahí surge la peculiar concepción hegeliana de la filosofía. En ella el pensamiento se impone como tarea pensar el mundo en su conjunto y en su devenir histórico y reconciliarlo así consigo mismo. La filosofía no rehúye lo real, sino que se inserta en su misma trama y la descubre como necesaria y racional. De ahí la famosa caracterización de la filosofía que Hegel esboza en el prólogo a su *Filosofía del derecho*. La filosofía «es el fundamento de la racionalidad, la inteligencia del presente y de lo real y no la construcción de un más allá que se encontraría Dios sabe dónde... Se trata de descubrir en la apariencia de lo temporal y pasajero la substancia que es inmanente y lo eterno que está presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, al vaciarse en la existencia exterior, que es el modo de actuar su realidad, se manifiesta con una infinita riqueza de formas, fenómenos y modulaciones, envolviendo su núcleo en una corteza multicolor, en la que primero se aloja la conciencia y en la que empieza por penetrar el concepto, para encontrar después el pulso interior y percibir sus latidos, aun en las formas más externas... Concebir lo que existe, es la tarea de la filosofía, pues lo que existe es la razón... Reconocer la razón como la rosa en la cruz del sufrimiento presente y regocijarse

46. Cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (SW, vol. VII), *Vorrede*, p. 22s.
47. Cf. R. Garaudy, *La pensée de Hegel*, p. 11.

en ella, es la visión racional y mediadora que reconcilia con la realidad»[48].

Esta misma imagen de la rosa en la cruz vuelve con matices nuevos en un pasaje paralelo de las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*: «Lo que determina el ideal puede existir y, sin embargo, no reconocerse que la idea existe, porque sólo es considerada por la conciencia finita. A través de esta corteza cabe llegar a conocer el meollo substancial de la realidad, pero para ello se requiere un duro trabajo: para cortar la rosa en la cruz del presente lo primero que hay que hacer es echarse a los hombros la cruz.»[49]

El sentido de esta imagen, tomada en préstamo por Hegel de un conocido símbolo hermético (la secta de los rosacrucíferos) es transparente. La cruz es el signo del presente con sus limitaciones e insatisfacciones, con todo lo que tiene de aparentemente no racional. La rosa, en cambio, significa la actuación de la razón, capaz de entrever a través de la dura corteza de lo real su meollo substancial, es decir, su núcleo racional. Pero para poder cortar la rosa en la cruz hay que echarse la cruz al hombro. Con lo cual, al significado del presente como algo doloroso e insatisfactorio, se asocia el otro significado de lo rudo, lo serio y lo trabajoso de la tarea filosófica. *Per crucem ad lucem*. Sólo por la aceptación animosa del presente en lo que tiene de mortificante, se llega a la visión reconciliadora que nos permite ver, colgada de la cruz, a la rosa de la razón.

Hegel no niega las contradicciones de la realidad. Sólo pretende mostrar su racionalidad, reconocer en la cruz a la rosa. La realidad es crucifixiante y no puede menos de serlo, ya que sus contradicciones son el motor del progreso. La historia avanza de negación en negación. Por ello el pensamiento que la piensa no puede pararse en ningún momento, sino que ha de avanzar también con ella. De otro modo cometería el pecado de pereza que Hegel denuncia al final de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: «A veces parece que el espíritu se desentiende de sus deberes y se pierde; pero en su interior está siempre en oposición consigo mismo. Es desarrollo interior —al modo como Hamlet dice del espíritu de su padre: "Has trabajado bien, viejo topo"— hasta que encuentra en sí mismo la fuerza suficiente para horadar la capa de tierra que le separa de su sol, de su concepto. Entonces la capa de tierra se desmorona como un edificio podrido y sin alma y el espíritu se calza las botas de siete leguas y se muestra en la figura de una nueva juventud.»[50]

48. *Philosophie des Rechts*, *Vorrede*, p. 32-35.
49. Sobre estos dos textos véase el comentario de E. Bloch, o.c., p. 253.
50. *Geschichte der Philosophie*, III, p. 685 (R, III, p. 513).

Si la imagen de la rosa en la cruz era políticamente conservadora, la imagen del topo que se abre camino bajo tierra y pugna por salir a la luz es más bien progresista. La prueba de ello está en que Marx se la apropió y soñó en el día en que Europa entera les diría a los comunistas: «Has trabajado bien, viejo topo.» El contraste entre ambas imágenes ejemplifica el típico contraste, muy subrayado por Bloch, entre el Hegel, pensador dialéctico del acontecer *(Geschehen)* y el Hegel, filósofo sistemático de lo acontecido *(Geschichte)*[51]. El pensamiento dialéctico es como el topo: no está nunca quieto. Y no puede estarlo, porque en su interior está siempre en oposición consigo mismo. La negación acompaña necesariamente a la afirmación y empuja al pensamiento a una constante superación. La dialéctica es como un río que no puede detenerse en su curso. El presente está preñado de un futuro que pugna por salir a la luz. Sin embargo, como filósofo sistemático de lo acontecido, Hegel puso un dique al curso de ese río. La historia acaba más o menos para él en torno al año 1821. La contemplación sistemática de lo acontecido sólo sabe del pasado.

Esto no quiere decir, como a veces se apunta en son de crítica, que Hegel se imaginara que la historia se acababa con él. Hegel no era un ingenuo y sabía muy bien que la historia humana seguiría su curso después de su desaparición de este mundo. Lo que él piensa es que en 1821 la historia ha alcanzado una cierta plenitud y madurez que permite al filósofo «leer» su sentido. Hegel estaba convencido de que en su época se había producido una especie de feliz convergencia de tres fenómenos culturales. En primer lugar, el hecho de que gracias al siglo XVIII, a la ilustración, el proyecto humano ha quedado claro: es el proyecto de la libertad, de lo que Hegel llama «espíritu cierto de sí mismo». El espíritu sabe lo que quiere. Se quiere a sí mismo. En segundo lugar, la experiencia política iniciada por la Revolución francesa nos permite decir lo que es vivir en un Estado, aunque este Estado haya fracasado con el Terror y haya terminado en Napoleón. Incluso si no tenemos todavía un Estado digno de este nombre, al menos lo buscamos porque sabemos qué es: un Estado en el que nos reencontramos con nosotros mismos, del que podemos decir que es el Estado que nosotros hemos querido. Finalmente, la experiencia religiosa de la humanidad se ha clarificado con la Reforma y el protestantismo liberal del siglo XVIII. El hombre religioso ha salido de la superstición y se ha hecho transparente a sí mismo. Esta triple emergencia del sentido, mediante la experiencia racional, experiencia de la li-

51. Cf. E. Bloch, o.c., p. 206.

bertad, y experiencia política y religiosa, permite en adelante al filósofo decir y totalizar el sentido de la historia[52].

Hegel, pues, no pretende parar el curso de la historia. La historia es devenir y el devenir lleva consigo la aparición de lo nuevo. Pero una cosa es reconocer que la historia sigue su curso y otra anticipar el porvenir. Esto sería asumir el papel de profeta y el filósofo no hace profecías. Por eso, Hegel habla muy poco de América, aunque adivina obscuramente que el futuro pasará por ella. Precisamente porque es el país del porvenir, América escapa a la mirada del filósofo[53]. El horizonte de la filosofía no es el futuro, sino el presente. Y su tarea, elevarlo al concepto. «Cada uno es hijo de su tiempo, también la filosofía: ella resume su tiempo en el pensamiento. Es tan loco imaginar que una filosofía cualquiera superará el mundo contemporáneo, como pensar que un individuo saltará por encima de su tiempo.»[54] Por otra parte, Hegel sabe demasiado bien que la cruz de la contradicción nos acompaña siempre: forma parte de la condición humana. Por eso, no se deja ilusionar con la perspectiva de un cambio radical. En 1819, al cumplir 50 años, observa: «Voy a hacer 50 años. Pasé 30 en una época continuamente agitada, llena de recelo y de esperanza y confiaba un día poder estar libre de recelo y de esperanza: me veo forzado a admitir que todo continúa igual.» Ya no es cuestión para la filosofía de saludar el nacimiento de un nuevo sol. La filosofía es un saber *post festum*, la comprensión y el reconocimiento de lo que ya ha acontecido. A la luz de la aurora se substituye la del crepúsculo. «La filosofía llega siempre demasiado tarde... Como pensamiento del mundo sólo aparece cuando la realidad ya ha acabado su proceso de formación y está terminada. Cuando la filosofía pinta en gris, ha envejecido toda una forma de vida y el color gris no permite rejuvenecerla, sino sólo reconocerla. La lechuza de Minerva no empieza a levantar el vuelo más que cuando el día ya ha caído.»[55]

La imagen de la lechuza, el simpático pájaro, pequeño y rechoncho, pero de ojos grandes y penetrantes que en la mitología griega acompañaba a la diosa de la sabiduría, confirma el significado teórico, contemplativo, que Hegel atribuye a la filosofía. Cómo se compagina la tarea de la lechuza con la del topo es una cuestión que enlaza con la del papel de la praxis en Hegel. Es un lugar común de la izquierda acusar a Hegel

52. Cf. P. Ricoeur, *Hegel aujourd'hui*, en: «Études théolog. et relig.», 49 (1974) 350s. En este artículo, en su origen una conferencia pronunciada por el autor en Grenoble, Ricoeur ofrece una introducción clara y sencilla, pero substanciosa, al pensamiento de Hegel (en particular el movimiento de la *Fenomenología* y de la *Enciclopedia*), unida a una interesante reflexión personal. Hay una trad. castellana de este trabajo, realizada por X. Bengoa: *Hegel hoy*, en: «Est. de Deusto», 28 (1980) 215-238.

53. Cf. *Philosophie der Geschichte*, p. 129s (G., p. 184s).

54. *Philosophie des Rechts, Vorrede*, p. 35.

55. Ibid., p. 36s.

de que su pensamiento elude la praxis. Es claro que Hegel no piensa que sea tarea del filósofo organizar el baile, sino más bien contar cómo nos va en él. Pero si él no hizo como Marx de la teoría puro proyecto de una praxis, no por ello estuvo menos convencido de que la filosofía lo era todo menos «pura teoría». Como escribía el 28 de octubre de 1808 a su amigo Niethammer: «El trabajo teórico es más eficaz a menudo que el práctico. Una vez se ha revolucionado el reino de la representación, la realidad no se tiene ya más en pie.»[56] No es posible expresar con más claridad la necesaria vinculación entre teoría y praxis, entre el trabajo filosófico y la actividad política, de suerte que las revoluciones que no hayan cuajado en el terreno teórico están para Hegel condenadas al fracaso. La transformación real tiene su centro de gravedad y su condición de posibilidad en la transformation mental[57].

A esta luz aparece el significado a la vez inequívoco y complejo de la famosa sentencia que Hegel inserta como *leit-motiv* en el prólogo de su *Filosofía del derecho:* «Lo que es racional, eso es real. Lo que es real, eso es racional.»[58] Fijémonos ante todo en la estructura lógica de la frase. Se trata de un juicio categórico afirmativo que es inmediatamente invertido. La inversión de un juicio categórico modifica normalmente la extensión del sujeto. Así el juicio: «Todas las vacas son rumiantes» se convierte, al invertir sus términos, en este otro: «Algunos rumiantes son vacas.» Sólo cuando coinciden en su extensión y en su contenido el sujeto y el predicado es posible invertir un juicio universal sin que el juicio resultante sea particular. Ahora bien, éste es exactamente el caso del ejemplo hegeliano: ambos juicios son universales. La sentencia establece, pues, la completa identidad de lo real y lo racional. Lo racional es siempre real y viceversa.

Se trata obviamente de una afirmación sorprendente y hasta escandalosa, ya que parece dar por buenas las aberraciones y monstruosidades bien reales que se dan en la historia. Para evitar el escándalo, la frase se interpreta a veces en el sentido del deber ser: lo racional debe hacerse real y lo real racional, pero entonces ya no estamos en la órbita de Hegel sino de Marx. Hegel no escondió nunca su ojeriza hacia aquellas filosofías que denigran la realidad existente con el espantajo de un deber ser inexistente e irreal. «La separación de la realidad y de la idea agrada sobre todo al entendimiento que toma los sueños de sus abstracciones por seres verdaderos y está muy ufano con su noción del deber, en apoyo del cual aduce el estado presente de las sociedades que juzga imperfecto

56. *Hegel-Briefe*, I, p. 253.
57. Cf. P. Cerezo Galán, *Teoría y praxis en Hegel*, p. 138.
58. *Philosophie des Rechts, Vorrede*, p. 33.

y hasta inicuo... ¡Como si el mundo hubiera debido esperar a sus dictámenes para saber cómo debiera ser y no es!»[59]

No es que Hegel cerrara los ojos ante lo que hay aparentemente de irracional en nuestro mundo, sobre todo en el mundo humano. Al contrario, lo reconoce de buena gana. Pero su solución se mueve en otro registro. Al afirmar la realidad de lo racional, la categoría de realidad se entiende en el sentido fuerte que tiene en la lógica: como ***Wirklichkeit*** o realidad efectiva y operativa. Aunque todo lo que es efectivo ***(wirklich)*** es también real ***(reell)***, no todo lo que es real es efectivo. Hay muchas cosas que tienen existencia empírica y que, sin embargo, en este sentido fuerte no son reales, sino que sólo expresan el lado exterior, accidental y pasajero de la verdadera realidad. Para entender a Hegel hay que mirar el gran espectáculo del mundo no a la corta, sino a la larga. Si logramos dar con esta mirada total y omniabarcadora, entonces nos daremos cuenta de que lo racional acaba siempre un día u otro por imponerse y hacerse real y de que lo verdaderamente real tiene efectividad y operatividad histórica, precisamente porque es racional. En otras palabras, Hegel se mueve a nivel de conciencia absoluta que es donde en definitiva se identifican lo racional y lo real. Allí todo tiene sentido, incluso lo que en la vida ordinaria nos aparece como capricho, error o mal, como un estadio y episodio en el camino del espíritu hacia sí mismo. Como explica el propio Hegel, «lo que es real es racional, pero hay que saber distinguir efectivamente lo que es real. En la vida corriente todo es real, pero hay que distinguir entre el mundo que aparece y la realidad. Lo real tiene también una existencia externa: ésta nos ofrece lo arbitrario y lo fortuito... La superficie de lo moral, la conducta de los hombres deja mucho que desear, mucho en ella podría ser mejor... En la superficie se debaten en tropel las pasiones; no es aquí donde hay que buscar la realidad de la substancia»[60].

Queda, sin embargo, en pie el contraste antes apuntado entre el Hegel, pensador dialéctico del acontecer, y el Hegel, filósofo sistemático de lo acontecido. El segundo, con su saber, bloquea constantemente dentro de lo acontecido, lo nuevo, cuyo salto a la existencia expone de modo tan grandioso el primero. Como observa con agudeza E. Bloch, Hegel contempla la realidad con una doble cara, una vuelta hacia adelante y otra hacia atrás, como con una cabeza de Jano, que además gira sin cesar, de suerte que ambas caras se combinan entre sí[61]. La tesis de la identidad de razón y realidad que, desde el ángulo dialéctico, aparece

59. *Encyclop.*, I, § 6, p. 49 (O, I, p. 17).
60. *Geschichte der Philosophie*, II (SW, vol. XVIII), p. 274s (R, II, p. 218s).
61. Cf. F. Bloch, o.c., p. 207.

como un proceso activo de identificación, desde el sistemático sólo puede aparecer como la consagración de un determinado resultado histórico. La tesis suena de modo muy distinto desde este doble ángulo de consideración. Leída desde el primero sólo puede significar que lo real es un apremio de y hacia la razón y ésta, a su vez, una exigencia de encarnación en la realidad. Vista desde el segundo lo que antes aparecía como un proceso de identificación se convierte en producto de identidad, la síntesis activa en síntesis de hecho. Lo que estaba en camino de llegar a ser ya es y, al revés, lo alcanzado de hecho es también lo logrado. «En esta ambigüedad hegeliana entre la intención metódica, netamente revolucionaria, y la voluntad metafísica de sistema —que es siempre conservadora, aunque pretenda, y precisamente porque se pretende, conservar lo mejor—, hay que ver la posibilidad de la perversión de la especulación en ideología.»[62]

62. P. Cerezo Galán, *Teoría y praxis en Hegel*, p. 144. M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart 1965, p. 204ss, ha puesto por su parte de relieve una cierta impotencia de Hegel para conjugar teoría y praxis, para alcanzar una reconciliación entre la realidad histórica moderna y su concepción teórica de la filosofía.

CAPÍTULO QUINTO

PROYECTO Y MÉTODO

El proyecto de Hegel es el más audaz de la historia de la filosofía: superar, reconciliándolas, las dos etapas del pensamiento occidental, la filosofía del ser y la del sujeto. Hegel piensa con Fichte y Schelling que la filosofía ha de partir de lo absoluto. Pero, a diferencia de sus dos predecesores, concibe lo absoluto como sujeto subsistente, es decir, como un sujeto que incluye en su desarrollo dialéctico toda la riqueza de la substancia.

1. HACIA LA SUBSTANCIA-SUJETO

Ya conocemos el punto de partida del pensamiento hegeliano. Se trata del principio del sujeto, introducido por Descartes y llevado a su cumplimiento por Kant. En Kant el «yo pienso», la conciencia que acompaña todas nuestras representaciones es principio supremo y fuente de todo conocimiento objetivo. Nada puede ser conocido, que no sea interior al «yo pienso». Pero en Kant el sujeto está separado de lo absoluto o de la substancia. Subsiste un elemento exterior a la conciencia y por ello esencialmente desconocido: la cosa en sí o el noúmeno. Hegel, en cambio, entiende la espontaneidad del «yo pienso» en el sentido fuerte de que nada puede ser exterior a la conciencia. Por ello la crítica hegeliana de Kant empieza y acaba con la negación de una cosa en sí exterior al pensamiento.

En resumen, podría decirse, como insinúa P. Cerezo, que el sujeto kantiano, visto desde Hegel, cae bajo la figura de la conciencia desgraciada. Kant ha introducido la escisión en el dominio del conocimiento. Ha separado la razón finita de la razón absoluta, el ***intuitus derivativus***

del *intuitus originarius*. De ahí la oposición entre apariencia y ser, fenómeno y noúmeno, finito e infinito que recorre el pensamiento kantiano. La conciencia está desdoblada. Como conciencia finita se siente llevada más allá de sus propios límites hacia lo otro, lo absoluto que, sin embargo, no puede jamás alcanzar. Esta separación entre la conciencia finita y lo absoluto hace imposible el conocimiento. «De un lado se condena a la conciencia a una forma de no saber al despojarla de lo absoluto; del otro, correlativamente, se relativiza a lo absoluto, al separarlo de la conciencia y al situarlo en el vacío más allá de todo saber.»[1] El resultado de todo ello es el antagonismo kantiano entre un pensar vacío de ser (la unidad formal de la conciencia) y un ser vacío de pensar (la cosa en sí desconocida). Este antagonismo entre un yo vacío de ser y un ser vacío de inteligencia o de conciencia es, para Hegel, absolutamente inadmisible. El conocimiento queda entonces reducido al ámbito de la apariencia y, en consecuencia, ni se puede dar razón de su exigencia de absolutez, ni tener en cuenta el fenómeno de la verdad. Es preciso, pues, volver atrás y superar ese antagonismo imposible, entre un yo vacío de ser y un ser vacío de interioridad y de conciencia, superando a la vez la escisión que lo origina, la oposición entre el conocimiento absoluto y el conocimiento humano, finito y relativo.

En otras palabras, Hegel replantea de un modo nuevo la cuestión planteada por Kant en la *Crítica de la razón pura:* ¿Está o no presente lo absoluto en la conciencia? Por un lado, parece que debe de estar presente, ya que de otro modo no se plantearía el problema de su conocimiento, ni en general el problema de la verdad. Por otro lado, la finitud de la conciencia, su referencia a la sensibilidad, obliga a proclamar su ausencia. Ya conocemos la solución kantiana. Lo absoluto está presente, pero sólo como una idea, cuya realidad permanece ausente y por lo mismo desconocida. La conciencia finita se comprende así en tensión hacia un absoluto que se le escapa siempre, abandonándola a su irremediable finitud. Hegel, en cambio, piensa las cosas de otra manera. La postura de Kant es insostenible, ya que si, por un lado, mantiene la referencia al absoluto, por otra, al considerarlo ausente, se queda en un dinamismo indefinido, en una tensión sinfín que es radicalmente ininteligible. Hay que escoger, por tanto, el otro lado de la alternativa y considerar lo absoluto como presente[2]. En definitiva, la conciencia no podría ni siquiera plantearse el problema de lo absoluto, si no estuviera ya implantada

1. P. Cerezo Galán, *La reducción antropológica de la teología*, en: *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca 1973, p. 155.
2. Cf. R. Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona 1971, p. 294s.

en él. No podría buscarse lo absoluto si no se lo poseyera o si no nos poseyera.

Por eso, Hegel alaba frente al fenomenismo kantiano el sano sentido ontológico de los antiguos, para quienes las categorías del pensamiento eran también determinaciones del ser, y la exigencia de absolutez del conocimiento encontrada su condición de posibilidad en la afirmación de lo absoluto. Pero esto no quiere decir que Hegel acepte sin más el punto de vista de la metafísica clásica. En ella el ser y, muy particularmente, Dios o lo absoluto se concebía como substancia y no como sujeto. Así en la frase metafísica originaria: «Dios es», el sujeto «Dios» no es puesto como «sujeto» vivo, como autoconciencia en desarrollo, sino como núcleo ontológico, como soporte de sus divinos predicados, es decir, como «substancia».

Estamos, pues, ante una encrucijada. El fenomenismo de Kant lleva a un sujeto separado de la substancia; la metafísica clásica a una substancia separada del sujeto. Hegel, en cambio, quiere quedarse con ambas cosas a la vez, la substancia y el sujeto. Quiere mantener la exigencia ontológica, no meramente fenoménica, del conocer y el primado moderno de la autoconciencia. La solución que le queda es transponer la frase metafísica ontoteológica a una nueva dimensión dialéctico-especulativa.

En Hegel, pues, como en la metafísica clásica, el pensamiento filosófico se concentra en esta proposición: «Dios es» o «la esencia absoluta es». Esta proposición es más obvia en Hegel que en la misma metafísica clásica, ya que para él lo finito, lo contingente, no tiene realidad, sino en relación con lo infinito, al que remite. En Hegel, hablando con propiedad, lo finito no es, sólo lo infinito es. Lo finito, lo determinado, no es más que la «inquietud» de no ser lo que es y, por ello, «tránsito» más allá de sí mismo, movimiento de autosuperación. «Está en la misma naturaleza de lo finito superarse, negar su negación y pasar a lo infinito.»[3] «Por ello es una proposición realmente vacía enunciar: hay espíritus finitos. El espíritu, en cuanto espíritu, no es finito; tiene en sí la finitud, pero sólo como un momento que debe superar y que es superado... El conocimiento que tenemos de un límite es ya una prueba de que estamos más allá del límite, una prueba de nuestra ilimitabilidad... Sólo el ignorante es limitado, porque no sabe nada de su límite... Tener conocimiento de su propio límite es ya tenerlo de la propia ilimitabilidad... Correctamente comprendida, la finitud está en la infinitud y el límite en lo ilimitado.»[4] Por eso el acto más propio del espíritu finito es enunciar:

3. *W. Logik*, I, p. 158.
4. *Encyclop.*, III, § 385 adic., p. 43-45. Sobre la relación finito-infinito en el desarrollo de la filosofía hasta Hegel véase M. Cabada Castro, *Del «indeterminado» griego al «verdadero infinito» hegeliano. Reflexiones sobre la relación*

«Dios o lo infinito existe.» Pero esta proposición tiene un sentido muy distinto del que tenía en la metafísica clásica. Lo infinito no se concibe aquí separado de lo finito, sino que aparece más bien en el seno de lo finito. Sólo lo finito es, pero lo infinito está presente en el acto por el que lo finito se trasciende. Sólo lo infinito es real, pero lo infinito contiene en sí todo lo finito. En definitiva, pues, finito e infinito se relacionan necesariamente el uno con el otro. Sólo que en esta correlación de finito e infinito la primacía corresponde al segundo. La finitud está en la infinitud y no al revés.

Importa precisar con exactitud el planteamiento hegeliano. Hegel se opone sin duda a un dualismo metafísico que concibiera lo finito como subsistente *al lado* de lo infinito. Lo infinito aparece aquí «limitado» por lo finito y por ende deja de ser lo infinito[5]. Pero Hegel se opone también a un monismo metafísico para el que finito e infinito fueran *inmediatamente* uno y lo mismo. En esta concepción lo finito se hace infinito y lo infinito finito. O si se concibe esta unidad de finito e infinito como una *mezcla* (algo así como el ácido que actúa sobre una base), ambos se neutralizan mutuamente y dejan de ser lo que eran[6]. Dualismo y monismo pertenecen, según Hegel, al punto de vista del entendimiento abstracto. Él pretende situarse, en cambio, en la perspectiva de la razón dialéctica que afirma la identidad de finito e infinito, pero una identidad dialéctica, o sea una identidad de lo diferente. Finito e infinito se implican y distinguen entre sí como dos momentos de un mismo proceso dialéctico. Si lo finito es la negación de lo infinito, el verdadero infinito es negación de la negación y, por ello, pura afirmación infinita. Lo infinito negando lo finito no deja subsistente más que lo infinito. Como escribe Hegel en un pasaje capital de la *Enciclopedia:* «El verdadero infinito no se comporta como un ácido unilateral, sino que se conserva. La negación de la negación no es una neutralización. Lo infinito constituye, pues, lo afirmativo y sólo lo finito es superado... Lo que constituye la

finitud-infinitud, en: «Pensamiento», 28 (1972), 321-345. Cabada subraya con razón la importancia del planteamiento hegeliano para la problemática filosófica acerca de Dios. Sólo desde una previa experiencia atemática del Infinito puede abordarse lo que se llama una prueba de Dios. No hay que olvidar, con todo, que lo problemático en Hegel no es la experiencia que está en la base de su concepción de la relación finitud-infinitud (el límite que se conoce como límite y que por ello da pruebas de estar más allá del límite, de tener ya un pre-conocimiento de lo ilimitado), sino su interpretación ontológica.

5. Hegel parece entender aquí el dualismo metafísico a la manera cosista, como si finito e infinito se distinguieran entre sí adecuadamente, como se distinguen dos cosas de este mundo. Ahora bien, en la concepción metafísica clásica Dios y lo que no es Dios no se distinguen como dos cosas de este mundo: su realidad no es del mismo orden. Además, lo segundo depende en su ser del primero. En este sentido, lo finito no se sitúa nunca *al lado de* lo infinito. Por ello, la concepción clásica subrayó siempre al abordar esta problemática la analogía del ser y la presencia activa, actual, de Dios en la creación.

6. Es difícil decidir a qué tipo concreto de monismo se refiere Hegel, si al monismo de la substancia de Spinoza o a la filosofía de la identidad de Schelling. En cualquier caso, la crítica de nuestro filósofo no corresponde exactamente a ninguno de los dos sistemas.

realidad de lo finito es más bien su idealidad... Esta idealidad de lo finito es el principio fundamental de la filosofía y por ello toda verdadera filosofía es idealismo.»[7]

En resumen, Hegel se ha apropiado la frase metafísica ontoteológica, pero no sin modificarla profundamente. El sujeto «Dios» se concibe ahora como un sujeto vivo, infinito, implicado en el movimiento de autosuperación de la conciencia finita. En consecuencia, Dios ha perdido la apariencia de exterioridad, de absoluta trascendencia respecto de la conciencia y, a la vez, lo finito ha perdido la apariencia de realidad y subsistencia ontológica respecto de Dios. Este cambio se da de la mano con una importante transformación del sentido de la síntesis judicial. El juicio, en Hegel, ya no es como en Kant mero enlace de representaciones en la unidad de la conciencia, pero tampoco, como en la metafísica clásica, la afirmación o posición absoluta de una esencia en el orden del ser y por ello la suposición o afirmación implícita de lo absoluto. Juicio, de acuerdo con la etimología de *Ur-teil,* significa en Hegel no sólo composición sino división originaria, es decir, partición y diferenciación de lo originariamente uno y compuesto. De acuerdo con este cambio el juicio y su concreción última, el raciocinio expresan la esencia del pensar como mediación dialéctica, como movimiento de ida y vuelta entre elementos de la misma realidad, ya originariamente compuestos y puestos así por el pensamiento en relación intrínseca[8]. Consecuentemente, en la nueva dimensión dialéctica, ni el sujeto sustenta sus predicados como mero soporte ontológico, ya en sí cerrado y perfecto (la substancia de la metafísica clásica), ni los predicados se proyectan sobre el sujeto como aquel punto de vista relativo que de lo absoluto puede tener la subjetividad finita (el sujeto kantiano). El principio de la absolutez del conocimiento y el principio de la espontaneidad e interioridad del sujeto cognoscente se han reconciliado. La conciencia mediadora es la subjetividad humana finita, pero ésta se ha convertido en un momento dialéctico del movimiento de autoconciencia de lo absoluto.

Esta tesis hegeliana de un absoluto presente en el devenir histórico de la conciencia sin identificarse simplemente con él, sino sólo dialécticamente, incide, como es obvio, en la problemática religiosa. Lo característico de Hegel es no buscar a Dios más allá, sino aquí, es decir, presente. Un Dios absolutamente trascendente, desligado del mundo, le parece a Hegel superfluo. Se ha discutido y continuará sin duda discutiéndose, si Hegel recae o no por ello en el panteísmo, al que, por otra parte, él

7. *Encyclop.*, I, § 95, p. 226s (O. I, p. 176).
8. Cf. P. Cerezo Galán, *La reducción antropológica de la teología,* p. 160s.

siempre se opuso. Más que de un simple panteísmo parece tratarse en su postura de un «panenteísmo» ontológico. Dios no lo es inmediatamente todo, pero todo está en Dios, es decir, subsiste últimamente en él. La dificultad consiste entonces en saber si ese panenteísmo hegeliano deja a salvo la libertad absoluta de Dios, lo que el teólogo evangélico K. Barth, llamaría «su señorío». He aquí, en frase de R. Valls Plana, el «nudo último» al que hay que llegar siempre que se entra un poco a fondo en el estudio de Hegel[9].

2. Lo absoluto

Con ello estamos en disposición de hacernos cargo del núcleo mismo del proyecto hegeliano, tal como se expresa en el célebre prefacio a la *Fenomenología del espíritu*.

El propósito de Hegel es dedicarse a la «ciencia», un término que en el contexto idealista —recordemos la *Doctrina de la ciencia* de Fichte— equivalía al de «filosofía», entendida, eso sí, como un saber riguroso y sistemático, bien fundamentado y bien trabado, un saber, cuyo anclaje en la cosa misma le permite superar la parcialidad y precariedad de la opinión y aspirar a la validez universal y necesaria propia de la ciencia. Hegel ha formulado este propósito con una arrogancia y rotundidad que hubiera espantado al viejo Platón y, en general, a todos los que hasta entonces —Kant es el último anillo de esta larga cadena— habían concebido a la filosofía como «amor a la sabiduría»: «Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real y efectivo*—: he ahí lo que yo me propongo.»[10]

En el contexto idealista en el que Hegel se mueve, para dar a la filosofía la forma de la ciencia o, lo que es lo mismo, para construir una filosofía determinada por la cientificidad, hay que contar previamente con un «principio» que permita ordenar y enlazar sistemáticamente e incluso deducir necesariamente sus contenidos. Después de algunas vacilaciones que se reflejan en los escritos de juventud —recordemos sus intentos por abrazar la realidad entera en el concepto de «amor» o de «vida pura»— Hegel cree finalmente haber encontrado dicho principio en el

9. Cf. *Del yo al nosotros*, p. 300s. F. Grégoire, *Études hégeliennes. Les points capitaux du système*, Lovaina-Paris 1958, pp. 140-217, ha desarrollado el amplio abanico de interpretaciones —del teísmo al panteísmo y ateísmo— de que es susceptible la idea absoluta en Hegel, sin dar con la interpretación que dé cuenta de todos los datos en juego, tal vez porque el planteamiento de Hegel desborda los términos normales del problema.

10. *Phänomen.*, p. 22 (R, p. 15).

concepto de «espíritu» (*Geist*). Éste es ya el caso de la *Fenomenología* que incluye el concepto de espíritu en su mismo título, pero vale también de toda la obra posterior del filósofo. De hecho, Hegel mantiene hasta el final el «concepto de espíritu como concepto supremo y, por tanto, como clave de interpretación de todo lo que es»[11].

¿Qué entiende Hegel por «espíritu»? ¿Cómo lograr una comprensión adecuada de dicho concepto, el más universal y omniabarcador y, por ende, el más difícil y complejo de toda la filosofía hegeliana? Hegel mismo nos da la pista en una conocida toma de posición de la *Fenomenología*, que constituye sin lugar a duda el quicio de todo su pensamiento. «Todo consiste, a mi modo de ver, en concebir y expresar lo verdadero no sólo como *substancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*.»[12] Lo verdadero es otro nombre para mencionar lo absoluto, aquello mismo que en el lenguaje representativo de la religión suele denominarse Dios, pero que la filosofía concibe como «lo que en el sentido más pleno es en sí mismo y por sí mismo, ontológicamente suficiente y moralmente autónomo»[13]. Pues bien, aunando definitivamente el doble punto de vista antiguo y moderno, Hegel añade ahora que hay que entender lo absoluto a la vez como substancia y como sujeto. Desde la óptica de la historia de la filosofía hay que hablar básicamente de una síntesis de Spinoza y Kant. Que Hegel tiene presente al filósofo de Amsterdam se comprueba por esta alusión inequívoca: «Si el concebir a Dios como la substancia una indignó a la época en que esta determinación fue expresada, la razón de ello estribaba en parte en el instinto de que en dicha concepción la autoconciencia desaparecía en vez de mantenerse.»[14] Hegel, por su parte, pretende mantener en lo absoluto la autoconciencia, pero sin abstenerse por ello de considerarlo ontológicamente como substancia absoluta. Lo que él en cualquier caso rehúsa es una concepción de la substancia sólida y maciza al estilo parmenidiano, es decir, «una concepción de la substancia que excluya de ella la radical libertad, entendida como una actividad autónoma y negativa que la escinde y engendra una pluralidad de substancias, igualmente autónomas y no simples modos de la substancia, como quiso Spinoza. Esto lo dice Hegel con una sola palabra: rehúsa una substancia que no sea *en la misma medida* sujeto»[15].

11. R. Valls Plana, *Introducció*, a: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia de l'esperit*, I, Barcelona 1985, p. 15. En nuestra exposición nos referiremos en otras ocasiones a este estudio introductorio.

12. *Phänomen.*, p. 22 (R, p. 15).

13. R. Valls Plana, *Introducció*, o.c., p. 18.

14. *Phänomen.*, p. 22 (R, p. 15).

15. R. Valls Plana, *Introducció*, p. 21s.

¿Qué se entiende exactamente por «substancia» y por «sujeto»? Substancia es aquello que puede ser *inmediatamente* afirmado como soporte ontológico de todos sus predicados. Más exactamente, substancia es aquello que existe *en sí* mismo (*in sich sein*). Sujeto, en cambio, dice básicamente autoconciencia *mediada* por la oposición y, por ende, negación de sí mismo en lo otro, llegar a ser sí mismo a través de lo otro y, en este sentido, ser *para sí* mismo (*für sich sein*). Spinoza había concebido la filosofía como un saber de lo absoluto. El contenido de este saber era la substancia. Kant concibió la filosofía como un saberse el sujeto a sí mismo. Del contenido de este saber se excluía la substancia. Se trata ahora de concebir la filosofía como un saberse el sujeto a sí mismo, pero saberse como un sujeto que es también substancia. El sujeto se reviste, por así decirlo, de la consistencia ontológica de la substancia y la substancia de la negatividad y autotransparencia del sujeto. En este sentido, la filosofía hegeliana no es conocimiento de algo que está ahí, frente al sujeto, sino conocimiento subjetivo: autoconciencia. Sin embargo, este conocimiento subjetivo no es ya subjetivismo: la substancialidad y con ella la objetividad pertenece al sujeto que se sabe[16].

Como observa certeramente R. Valls Plana, «la fórmula es lacónica, pero contiene virtualmente toda la filosofía hegeliana: la substancia absoluta es sujeto. Si bien se mira, Hegel ha corregido a Spinoza y Schelling con la ayuda de Kant y de Fichte; y ha corregido a la vez a Kant y Fichte con la ayuda de Spinoza y de Schelling. El principio de la filosofía es ente absoluto y substancia (con Parménides, Spinoza y Schelling contra Kant), pero es también en la misma medida sujeto, actividad eterna en el tiempo, división interna o contraposición, guerra (con Heráclito, Kant y Fichte contra Parménides, Spinoza y Schelling). División dentro de lo absoluto que no ha de considerarse como definitiva, ya que lo absoluto no solamente es negatividad y se divide, sino que también es positividad y se reconcilia. Lo absoluto no acaba con la guerra, sino que, a través de la lucha, ha de llegar a la paz»[17].

En el desarrollo ulterior de la *Fenomenología* Hegel definirá exactamente el espíritu como «aquella substancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas autoconciencias que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*»[18]. Este texto contempla el concepto de espíritu

16. Como observa R. Valls Plana, no existe para Hegel una subjetividad sin objetividad ni una objetividad sin subjetividad. Con todo, la relación entre ambos polos no es rigurosamente idéntica, porque el movimiento constitutivo de la objetividad se inicia en el sujeto. Todo lo demás es inteligible en cuanto está referido al sujeto, en cuanto es desde él y para él (cf. *Del yo al nosotros*, p. 38).

17. R. Valls Plana, *Introducció*, p. 23.

18. *Phänomen.*, p. 147 (R, p. 113).

desde el despliegue de su dialéctica interna. El espíritu es presentado como la versión hegeliana de la substancia de Spinoza, provista ahora de subjetividad (primer momento). La negatividad, que le es propia, la divide en distintas autoconciencias. Son los hombres individuales, cada uno de los cuales goza de la libertad y autosuficiencia de la substancia. Por ello se oponen unos a otros y luchan a muerte como dioses (segundo momento). La lucha es la primera aparición histórica de la esencia del espíritu, la versión hegeliana del *bellum omnium contra omnes* de Hobbes. Pero el desarrollo histórico del espíritu no acaba aquí: la negatividad se trueca en positividad. Mediante la experiencia del perdón y de la reconciliación, las distintas autoconciencias se reconocen mutuamente y constituyen un «nosotros», una subjetividad compartida, cuya última unidad es el espíritu absoluto (tercer momento). Este sujeto plural y unido es el verdadero sujeto del saber absoluto[19]. En la concepción hegeliana se funden, por tanto, sin confundirse tres problemas que la tradición filosófica ha tratado separadamente: el problema epistemológico, el político y el religioso. El espíritu es a la vez el sujeto epistémico, superador de las opiniones irremediablemente parciales y contrapuestas, el sujeto de la historia universal, de una pedagogía dolorosa de la libertad, cuya meta es la formación de una comunidad universal de hombres libres y el sujeto religioso realizado, en el sentido de que en esta comunidad de hombres libres, hacia la que tiende el movimiento de la historia, se hace presente y real en el tiempo el Reino de Dios, la comunidad espiritual anunciada por la religión, pero cuyo cumplimiento se relegaba a un futuro trascendente[20].

De esta tesis primera y central se siguen toda una serie de tesis subalternas. La que viene en segundo lugar es sólo una ulterior confirmación y explicitación de la primera. Ya sabemos que lo absoluto es sujeto substancial u ontológico. Ahora bien, sujeto substancial sólo puede serlo el espíritu, el sujeto reflexivo, que la metafísica clásica definió como la substancia que vuelve sobre sí misma en una vuelta completa[21]. «Que la substancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que declara que lo absoluto es *espíritu*, el concepto más sublime, el cual pertenece a la época moderna y a su religión.»[22] Hegel toma, pues, el concepto de espíritu del lenguaje de la representación religiosa, pero le da

19. Cf. R. Valls Plana, *Introducció*, p. 24.

20. Cf. ibid., p. 24s.

21. Según una clásica formulación de Tomás de Aquino: *redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa* (*S. Theol.*, I, q. 14, a. 2 ad 1). Véase sobre el tema K. Rahner, *Geist in Welt*, p. 161ss; J.B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, p. 53.

22. *Phänomen.*, p. 27 (R, p. 19).

un nuevo sentido: decir «espíritu» es decir «substancia-sujeto». El filósofo enseña aquí claramente sus cartas. Su filosofía será decididamente una filosofía del espíritu, el concepto más sublime, lo que no quiere decir que no haya lugar en ella para la materia, la cual, si es lo más alejado del espíritu, lo que no está cabe sí ni puede estarlo, es también condición necesaria de su desarrollo histórico. La religión de la época moderna, a la que alude Hegel, es el cristianismo, el cual no sólo afirma que «Dios es espíritu y que los verdaderos adoradores lo adorarán en espíritu y en verdad» (Jn 4,24), sino que reconoce expresamente a Dios como espíritu, al reconocerlo como Trinidad. De hecho, si hay que buscar un precedente teológico al concepto hegeliano de espíritu éste se encuentra en la doctrina trinitaria que hace del Espíritu Santo la unidad del Padre y del Hijo y a la vez el alma de la Iglesia[23]. De ahí no se sigue, sin embargo que Hegel entienda el espíritu, ni siquiera lo que él llama el espíritu absoluto, como una entidad simple e inmaterial, ciudadana de otro mundo, sino precisamente como «la substancia que es esencialmente sujeto», como el ser que es ya *en sí* lo que es, pero que precisa del enorme y oscuro devenir del mundo y de la historia para llegar a serlo *para sí*.

Un absoluto que sea sujeto substancial y reflexivo no puede concebirse sin el momento dialéctico de la *negación* que acompañe y posibilite su proceso espiritual de autoconciencia. Hegel piensa en definitiva lo absoluto según el modelo de la conciencia finita, para la que el retorno a sí misma, en el movimiento de la reflexión, pasa necesariamente por la oposición a lo otro. Por eso hace lo que ningún filósofo hizo, pone la diferencia, introduce la negatividad en el seno mismo de lo absoluto. De ahí esta tercera tesis: «Por mucho que se declare la vida de Dios... como un juego de amor consigo mismo, esta idea se degrada en algo edificante e insípido, si le falta la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo.»[24] Pensar de otro modo, sería concebir lo absoluto como substancia muerta y no como sujeto vivo, como un «en-sí» que no sería en la misma medida «para-sí». Ahora bien, no existe «para-sí» sin la mediación de devenir otro respecto de sí mismo. De ahí para Hegel la necesidad de tomarse en serio, precisamente tratándose de lo absoluto, el momento dialéctico de la negación, del ser-otro, de la alienación o extrañamiento, sin el cual no hay retorno posible a sí mismo. Pero si Hegel introduce el concepto de negatividad o de mediación en lo absoluto, se esfuerza también por purificarlo, para que no atente a la unidad divina originaria. La mediación no es sino «la identidad consigo misma en

23. R. Valls Plana, *Introducció*, p. 25s.
24. *Phänomen.*, p. 23 (R, p. 16).

movimiento, la reflexión sobre sí mismo, un momento del sujeto que es para sí mismo»[25]. La mediación da vida a la identidad, no la suprime. Hace que lo absoluto sea sujeto o ser-para-sí y no se quede en mera substancia abstracta e inerte.

Decir que lo absoluto es sujeto vivo y reflexivo es decir que es movimiento de sí mismo, a la vez principio y resultado. De ahí esta cuarta tesis: «Hay que decir de lo absoluto que es esencialmente *resultado*, que sólo al final es lo que en verdad es; y en ello consiste precisamente su naturaleza, en ser real y efectivo, sujeto y devenir de sí mismo.»[26] El absoluto hegeliano es un absoluto dinámico, en camino hacia sí mismo, y por ello resultado o resultante de su propio proceso espiritual de autorealización. Hegel se ha apropiado aquí la idea romántica y schellinguiana del Dios que deviene (*der werdende Gott*). Para entenderla correctamente hay que subrayar que lo absoluto hegeliano no es una entidad separada y enteramente «otra» respecto del hombre y su mundo: éstos son momentos dialécticos de su propio devenir espiritual. Lo absoluto hegeliano no es, pues, el Dios de la teología natural clásica. Naturalmente, esto plantea el problema de hasta qué punto en Hegel Dios continúa siendo Dios. Pero es sólo desde esta comunidad dialéctica divino-humana como se aguanta el sistema hegeliano. Ni el simple y puro ateísmo ni el teísmo clásico pueden dar cuenta de sus exigencias. Al ateísmo se opone la afirmación de que lo absoluto es ya en sí lo que es al comienzo. Al teísmo la otra afirmación complementaria de que sólo llega a ser para sí lo que es al final[27].

Con ello hemos llegado a la última tesis, aquella en la que Hegel expresa su concepto peculiar de verdad: la circularidad de lo absoluto. A través de su movimiento de reflexión sobre sí en contraposición dialéctica con lo otro, lo absoluto alcanza su verdadera identidad. Ahora bien, este movimiento es la verdad. Puesto que «lo verdadero es el todo. Pero el todo es tan sólo la esencia que no se completa sino por su desarrollo»[28]. La verdad, como el mismo absoluto, sólo es lo que es al final del proceso dialéctico de autoconciencia. «Lo verdadero es la identidad restablecida, la reflexión sobre sí mismo en el ser otro... Es el devenir

25. Ibid., p. 25 (R, p. 17).
26. Ibid, p. 24 (R, p. 16).
27. En cualquier caso, como apunta J. Peguetoles, *Fragmentos de filosofía*, en: «Espíritu» 33 (1984) 142, el absoluto hegeliano es un extraño absoluto. Es *ya* infinito (porque sólo lo infinito puede asumir lo finito), pero no es *todavía* infinito (porque sólo llega a serlo a través del despliegue total de lo finito). En otras palabras, el Dios de Hegel es un Dios que está siempre llegando a ser Dios (lo que quiere decir que no lo es todavía ni lo será nunca del todo). Es un proceso sin fin. En este sentido, es legítimo preguntarse si Hegel no recae de algún modo en una nueva forma de aquella «mala infinitud», que él mismo denuncia.
28. Ibid., p. 24 (R, p. 16).

de sí mismo, el círculo que presupone al comienzo como meta su propio fin y que sólo es real por su desarrollo y por su término.»[29]

Hasta cierto punto puede verse en este proyecto de Hegel el momento culminante de la historia de la metafísica europea de la subjetividad, pero también por ello mismo el punto final. En otras palabras, la síntesis de Hegel lleva en sí misma los principios de su disolución: el ascenso puede convertirse muy pronto en descenso. La ontoteología en ontoantropología. «La economía del ser ha sido totalizada y recogida en este círculo de los círculos, en un acto absoluto (*Theos*), de modo que con todo derecho puede entenderse el pensamiento hegeliano como teofanía y teúrgia, como expresión y realización de Dios en el mundo, pero, a la vez, en la medida en que el *medium* o el lugar de este acto es la subjetividad devenida real, la razón levantada y exaltada hasta la definitiva conciencia de sí, el discurso ontoteológico es ya formalmente antropológico.»[30]

De ahí la inevitable ambigüedad del pensamiento hegeliano. Si por su contenido es ontoteológico, ya que se propone formular de nuevo el logos universal y necesario de toda realidad, es decir Dios o lo absoluto, por su forma conceptual o especulativa es ya antropológico, pues Dios no es concebible separado del mundo o del hombre. El hombre, en la figura de una conciencia comunitaria y universal que se ha ido realizando en la historia, es el principio hermenéutico de ese *ens* absoluto y divino. Ontología, teología y antropología forman un todo. El logos del ser (ontología) descansa en el ser del logos (teología), pero la realización de ese logos es la experiencia reflexiva consumada de la conciencia humana en la historia (antropología). Dios y el mundo, finito e infinito se encuentran reconciliados en el lazo especulativo de la autoconciencia humana —la nueva mediadora— que traduce en el orden filosófico el misterio cristiano de la encarnación de Dios[31]. Este trasfondo metafísico-teológico e incluso cristológico marca la diferencia decisiva entre el pensamiento de Hegel y la inversión antropológica o materialista de Marx y Feuerbach. En Hegel la conciencia humana es al final de su viaje saber de lo absoluto, porque lo absoluto estaba ya presente en ella al principio. En otras palabras la dialéctica ascendente de la conciencia está posibilitada por la dialéctica descendente de la idea absoluta. El ascenso de la humanidad está sostenido por el descenso de la divinidad, por la condescendencia divina del absoluto que se hace carne. El equilibrio entre estas dos dialécticas hace el hegelianismo y su dificultad. Pero se comprende también la tentación de Feuerbach y Marx de desgajar la dialéctica antropológica del sostén metafísico que le prestaba la otra dialéctica, la teológica, y de quedarse así con una única dialéctica histórico-real, la del hombre que se construye a sí mismo en la historia. Naturalmente, el problema de esta inversión marxiana de Hegel es el de su viabilidad. Está por ver hasta qué punto las dos dialécticas en Hegel son separables, hasta qué punto es posible mantener el cuerpo del hegelianismo sin el alma que lo sustentaba y afirmar como Marx una lógica, una racionalidad y un sentido de la historia al margen del horizonte metafísico y teológico en que se insertaban[32].

29. Ibid., p. 23 (R., p. 16).
30. P. Cerezo Galán, *La reducción antropológica de la teología*, p. 163.
31. Cf. ibid., p. 163s.

3. La dialéctica

El método de pensamiento adecuado a este proyecto no puede ser otro que el dialéctico. En efecto, en la dialéctica se conjugan dos cosas: movimiento y negación. En este sentido, entendemos por dialéctica una teoría general que afirma el carácter intrínsecamente móvil o cambiante de la realidad en virtud de alguna negación, y por método dialéctico un estilo de pensar que procede mediante negaciones, precisamente porque supone que la realidad es en sí misma dialéctica, o sea que se mueve mediante negaciones[33]. Ahora bien, éste es exactamente, como acabamos de ver, el supuesto de Hegel. En consecuencia, sólo la dialéctica, un pensamiento que se mueve mediante la negación será capaz a la vez de expresar el movimiento de reflexión de lo absoluto y de la conciencia que lo capta.

La dialéctica hegeliana tiene su más inmediato precedente histórico en las antinomias kantianas. Kant había contrapuesto entre sí una doble serie de proposiciones que se oponían contradictoriamente como tesis y antítesis. La una negaba a la otra. Hegel retoma el hilo kantiano y añade que «lo más importante es advertir que la antinomia no se encuentra solamente en los cuatro objetos específicos tomados de la cosmología, sino más bien en *todos* los objetos de todos los géneros, en todas las representaciones, conceptos e ideas. Saber esto y reconocer a todos los objetos bajo esta propiedad es esencial a la consideración filosófica; esta propiedad constituye lo que se determina como el momento *dialéctico* de lo lógico»[34]. La dialéctica hegeliana nace de esta audaz generalización de las antinomias kantianas. No sólo hay estas cuatro cosas antinómicas en

32. Cf. R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, p. 14-17.
33. Cf. R. Valls Plana, *La dialéctica. Un debate histórico*, Barcelona 1981, p. 7s.
34. *Encyclop.*, I, § 48, p. 141 (O. I, p. 92s).

el mundo, todo lo es. Todo se opone como tesis y antítesis y por ello todo se mueve. Pero el resultado de este movimiento no es la anulación de los dos términos en litigio, sino el pleno desarrollo de la realidad que a través de su ser otro retorna a sí misma[35].

Con ello ya está dicho que la dialéctica hegeliana constituye desde su misma base un *logos del ser*, una *lógica* que es a la vez *ontología*. La dialéctica expresa sin duda el proceso interno de la reflexión, el despliegue férreo e ineluctable de las formas del pensamiento, pero este proceso mental no funciona independientemente del proceso real. Como escribe Hegel en la *Ciencia de la lógica*: «Es la naturaleza del contenido y sólo él lo que vive y progresa en el conocimiento filosófico y, a la vez, es la reflexión interna del contenido lo que pone y origina sus determinaciones.»[36] Lo que Hegel pretende con su dialéctica es elaborar la *lógica misma de la realidad*. A diferencia de la lógica tradicional que se denominaba precisamente formal, porque en ella era posible separar la forma del razonamiento de su contenido o materia, la dialéctica hegeliana constituye el proyecto históricamente más acabado de una lógica material que rechaza consecuentemente toda separación entre la forma del pensamiento y su contenido real. El proceso de despliegue del pensamiento se inserta en el despliegue del proceso real al que pertenece. La forma del pensamiento está determinada por la estructura de la realidad.

El supuesto de esta nueva lógica hegeliana es la *racionalidad* de lo real. Si hay un claro desafío en Hegel es ese desafío en favor de la razón y del sentido. Lo que llamamos realidad, la totalidad de nuestras experiencias, no es, en frase de Shakespeare, una «historia contada por un idiota». Al contrario, tiene una coherencia y un sentido. Por eso puede y debe ser domeñada por el pensamiento. Precisamente porque la realidad es racional el pensamiento es capaz de encadenarla entre los férreos anillos de su dialéctica. La realidad es lo que nosotros podemos y debemos pensar, porque en sí misma es pensable, porque tiene en sí misma una estructura y un sentido. Por otro lado, la dialéctica tiene por misión descubrir y hacer patente esta profunda racionalidad de lo real. La dialéctica pone orden y coherencia en nuestra experiencia de la realidad y la presenta tal como es: como transparente al pensamiento[37].

Pues bien, decir en este sentido ontológico que el método de Hegel es dialéctico es ya decir que no puede darse para él un conocimiento *inmediato* o *parcial*. Es propio de la dialéctica negar la posibilidad de cap-

35. Cf. R. Valls Plana, *La dialéctica*, p. 80.
36. *W. Logik*, I, p. 17.
37. Cf. P. Ricoeur, *Hegel aujourd'hui*, p. 337s.

tar lo real tanto en una intuición inmediata, como en un conocimiento parcial, aislado del conjunto. Si lo real es una totalidad en movimiento, toda concepción estática o acabada del conocimiento está fuera de lugar. Pretender alcanzar la realidad con el mero utillaje de la intuición o del entendimiento abstracto sería como pretender coger el agua de un río en una cesta de mimbre. El agua fluye y se escapa.

Al rechazar de este modo como instrumento de conocimiento al entendimiento abstracto y a la intuición inmediata, Hegel se opone a sus dos inmediatos predecesores, Kant y Schelling, y a un teólogo contemporáneo, Schleiermacher. Ya conocemos los motivos de la crítica hegeliana de Kant. El filósofo de Königsberg ha operado con el entendimiento y no con la razón. Ahora bien, el entendimiento desmenuza lo real y es incapaz de alcanzar la totalidad. Por ello mismo, Kant se ve obligado a establecer desde el principio entre el conocimiento y lo absoluto una línea de demarcación tajante y a concebir el conocimiento como una especie de lente o de prisma, a través del cual recibimos más o menos deformado el mensaje de una realidad exterior a nuestro pensamiento[38]. En cambio, Schelling y Schleiermacher pretenden alcanzar desde el comienzo un conocimiento inmediato de lo absoluto mediante la intuición o el concepto. «Se pretende que lo absoluto sea no concebido sino sentido e intuido, que lleven la voz cantante y sean expresados no su concepto, sino su sentimiento y su intuición... Lo bello, lo sagrado, lo eterno, la religión y el amor son el cebo que se ofrece para morder en el anzuelo; la actitud y el progresivo despliegue de la riqueza de la substancia no deben buscarse en el concepto, sino en el éxtasis, no en la fría necesidad progresiva de la cosa, sino en la llama del entusiasmo.»[39]

A este intuicionismo romántico opone Hegel dos típicos reproches. Ante todo, el reproche de convertir la filosofía en edificación. «Quien busque solamente edificación, quien quiera ver envuelto en lo nebuloso la terrenal diversidad de su existencia y del pensamiento y anhele el indeterminado goce de esta indeterminada divinidad, que vea donde encuentra eso; no le será difícil descubrir los medios para exaltarse y gloriarse de ello. Pero la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante.»[40] Después, el reproche de que su pretendida sabiduría no es más que vaciedad y sueño. «Así como hay una anchura vacía hay también una profundidad vacía... Esas gentes se imaginan que ahogando la autoconciencia y renunciando al entendimiento son los elegidos a quie-

38. Cf. *Phänomen.*, p. 67s. (R, p. 51s). Al exponer el contenido de la *Introducción* a la *Fenomenología* volveremos más ampliamente sobre el tema.
39. Ibid., p. 16 (R, p. 10).
40. Ibid., p. 17 (R, p. 11).

nes Dios infunde en sueños la sabiduría; pero lo que en realidad reciben y dan a luz en su sueño no son más que sueños.»[41] Este intento de alcanzar lo absoluto de un pistoletazo no puede conducir a ninguna parte. Mejor dicho, Hegel sabe muy bien a dónde conduce: a la ingenuidad del vacío en el conocimiento, a la monótona afirmación de Schelling de que, aunque podamos decir que existe tal u otra forma de ser, «en lo absoluto donde $A = A$ no se da tal cosa, porque allí todo es uno»[42]. Y por lo mismo a «hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos»[43].

Con ello tenemos en la mano las dos tesis de la *Fenomenología del espíritu*, en las que Hegel ha expresado su propia concepción metódica. La primera reza así: «La verdadera figura en la cual existe la verdad no puede ser sino el *sistema* científico de la misma.»[44] La verdad existe sólo en el sistema: no en el comienzo ni en la parte, sino en la totalidad desarrollada y organizada. La verdad del árbol no está en la bellota, sino en la encina. El pensamiento de Hegel responde a un esquema orgánico. Lo absoluto es algo vivo y sólo puede captarse como despliegue de vida. El capullo se ordena a la flor y la flor al fruto. Estas formas no sólo se distinguen, sino que se suceden mutuamente, pero como momentos necesarios del despliegue de la planta en su totalidad. De modo similar, la realidad pasa de un estadio a otro y sólo es lo que al final del proceso. Ningún momento puede concebirse aisladamente. Cada momento encuentra su verdad en el siguiente. La verdad «no es una moneda acuñada que pueda darse y recibirse sin más»[45]. La verdad es el desarrollo dialéctico en su totalidad o, como dice Hegel, el todo real, el resultado con su devenir.

La segunda tesis es la ulterior concreción de la primera. Colocar la verdadera figura de la verdad en la sistematicidad es afirmar que «la verdad tiene únicamente en el *concepto* el elemento de su existencia[46]. Hegel quiere determinar con esta tesis el carácter estrictamente racional de la verdad. Concepto se opone aquí a intuición, es decir, a cualquier forma de captación intelectual que pretenda ser simple e inmediata. El concepto es trabajoso; no es un saber inmediato, sino un saber mediado. No puede entenderse por ende fuera del movimiento de la mediación. El propio Hegel habla a este respecto del «automovimiento del concep-

41. Ibid., p. 17s (R, p. 11s).
42. Ibid., p. 22 (R, p. 15).
43. Ibid. El dicho alemán citado por Hegel no habla literalmente de «gatos pardos», sino de «vacas negras».
44. Ibid., p. 14 (R, p. 9).
45. Ibid., p. 38 (R, p. 27).
46. Ibid., p. 14s (R, p. 9).

to». Hegel se sitúa no al nivel del entendimiento abstracto, sino de la razón concreta y totalizadora. Por ello su noción de concepto se refiere no sólo a la primera captación intelectual que unifica la experiencia, a la *simplex aprehensio* o concepto universal escolástico que entra a formar parte de un juicio, sino al mismo proceso del raciocinio. El concepto hegeliano incluye el movimiento completo de la reflexión. Es un círculo de inteligibilidad que se determina hacia sí mismo pasando por la oposición y la alteridad[47].

¿Cuál es el motor de este movimiento? El motor que da vida al concepto es la *negación*. He aquí una nueva tesis que Hegel enuncia en toda su generalidad en las últimas páginas de su *Ciencia de la lógica*: «La negatividad... es la fuente interna de toda actividad, de todo movimiento espontáneo vivo y espiritual, el alma dialéctica que contiene en sí misma todo lo verdadero.»[48] El camino del conocimiento puede, pues, definirse «como el camino de la duda o más propiamente de la desesperación»[49]. Pero en este camino no nos encontramos con lo que se suele entender por duda, con una vacilación respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la eliminación de la duda y del retorno a aquella verdad, de suerte que a la postre es tomada como al principio. La duda es aquí la penetración consciente en la no verdad de todo saber parcial y determinado. Por eso el pensamiento de Hegel no rehúye lo negativo, sino que se detiene en ello y de este modo lo convierte en positivo. «La vida del espíritu no es la vida que se estanca ante la muerte, sino la vida que soporta la muerte y se mantiene en ella. El espíritu sólo conquista la verdad, cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, dicho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara lo negativo y permanece en ello. Esta permanencia es entonces la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser.»[50] En otras palabras, la negación en Hegel no es la duda sistemática del escéptico que aísla el momento de la negatividad y se encierra en él, ni tampoco la duda metódica de Descartes que parte de la duda para volver a establecer como cierto lo mismo de que había dudado. La negación hegeliana es *negación de un contenido determinado* y, por ello, un momento, pero sólo un momento en el proceso de construcción del todo. Lo que se afianza después de la negación no es ya lo mismo que

47. Cf. R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, p. 36s.
48. *W. Logik*, II, p. 342.
49. *Phänomen.*, p. 71 (R, p. 54).
50. Ibid., p. 34 (R, p. 24).

se había negado. Así de negación en negación, la conciencia progresa de contenido en contenido. Toda determinación finita debe ser negada, para ser reafirmada después a un nivel superior. Al final del proceso aparece de nuevo lo absoluto.

Con ello tenemos ya los tres momentos típicos de la dialéctica hegeliana; tesis, antítesis y síntesis, aunque Hegel no utiliza normalmente estos términos, sino los de afirmación, negación y negación de la negación. La *tesis* es la *afirmación* de un contenido determinado o, como dice Hegel, lo inmediato o universal abstracto. La *antítesis* es la *negación* de la tesis. Y la *síntesis* la *negación de la negación*, o sea, la afirmación al nivel superior del universal concreto o de la totalidad. En la síntesis la tesis y la antítesis son «superadas» (*aufgehoben*) es decir, suprimidas y a la vez conservadas[51]. Lo inmediato es negado en su inmediatez y convertido en mediato. Precisamente por ello lo superado es también lo conservado: ha perdido su inmediatez, pero no ha sido anulado. Los tres momentos son momentos ontológicos. Por eso no pueden aislarse. Si el pensamiento se aferra a la tesis, cae en el dogmatismo. El pensamiento se enfrenta con otros en su determinación y diferencia: Lo parcialmente verdadero se opone rígidamente a lo parcialmente falso. Si se queda en la antítesis, cae en el escepticismo. Hegel concede a este momento un papel esencial en la historia de la filosofía. Su mérito es señalar que en todo lo que se acoge de modo inmediato no hay nada firme y seguro, nada que sea absolutamente verdadero. Pero, si el escepticismo se objetiva y se hace absoluto, se convierte en la pereza del pensar. Por eso es necesario abrirse al tercer momento, la síntesis en la que se lleva a cabo la mediación. La dialéctica recoge así en su seno «la realidad y el movimiento de la vida de la verdad»[52]. Hegel la define con razón como «la orgía báquica en la que no hay ningún miembro que no esté ebrio»[53].

4. Consecuencias: verdad, identidad y contradicción

Las consecuencias de esta concepción van más allá de lo que podría parecer: Hegel ha desplazado de sitio el lugar original de la verdad y ha

51. El verbo *aufheben* tiene en alemán un doble sentido. Significa: conservar, guardar, mantener, etc., y la vez interrumpir, suspender, suprimir, anular. El propio Hegel añade a modo de comparación al doble sentido del verbo latino *tollere* (hecho famoso por la ingeniosa frase de Cicerón: *tollendum esse Octavium*), aunque no deja de señalar la mayor riqueza del vocablo alemán (cf. *W. Logik*, I, p. 120s). En el lenguaje filosófico castellano *aufheben* suele traducirse por *absorber* o *superar*. Lo importante es que se tenga siempre bien presente el doble sentido de «suprimir», pero «conservando» y «elevando» que se le da.

52. *Phänom.*, p. 44 (R. p. 32).

53. Ibid., p. 45 (R. p. 32).

transformado la estructura del juicio. En su opinión, la lógica tradicional se habría adecuado al conocimiento histórico o matemático al pensar dogmáticamente que «lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida inmediatamente»[54]. A preguntas tales como cuándo nació Julio César o cuántas toesas tiene un estadio no hay más que una respuesta neta y tajante. De modo similar es una verdad redonda que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados del triángulo rectángulo. Una verdad histórica o matemática puede ser fijada en una proposición perfectamente delimitada. En este caso, dicha proposición es verdadera y su contraria falsa. En Hegel, en cambio, la verdad filosófica no puede encerrarse en los límites de ninguna proposición. Lo que importa en su dialéctica no es la proposición aislada, sino el conjunto del proceso de reflexión. En el pensamiento dialéctico «es el proceso el que crea en su transcurso sus propios momentos y pasa a través de todos; y la totalidad de este movimiento constituye su contenido positivo y su verdad»[55]. Ninguna proposición aislada puede captar este proceso. Por ello ninguna proposición aislada puede ser para Hegel el lugar de la verdad. No es que tales proposiciones sean falsas. Pero responden a un tipo de verdad que Hegel no duda en calificar de abstracta e irreal, porque no responde a la verdadera naturaleza de la realidad.

En efecto, el supuesto de este tipo de verdad proposicional es que lo real consiste en un conjunto de entes fijos y aislados. Este supuesto es puesto en cuestión por Hegel. La dialéctica presupone contrariamente que lo real es un proceso en marcha. El pensamiento dialéctico trata entonces de adecuarse a esa estructura dinámica de la realidad y de seguir paso a paso su movimiento. El intento importa, como es obvio, un cambio en la estructura normal del juicio. La lógica tradicional considera que las proposiciones constan de un sujeto, que sirve de base estable, y de un predicado que lo determina. Así, en la forma normal de la proposición: $S = P$, el sujeto representa a una substancia fija y el predicado a una propiedad esencial o a una determinación accidental de esta substancia. Frente a esta concepción tradicional del juicio establece Hegel el llamado «juicio especulativo». En este nuevo tipo de juicio, el antiguo sujeto firme y estable se convierte en un sujeto activo que se despliega en sus predicados. De propiedades esenciales o determinaciones accidentales del sujeto, los predicados pasan a ser formas de ser del mismo sujeto. Lo que quiere decir: el sujeto deja de ser lo que era y pasa a ser predi-

54. Ibid., p. 39 (R. p. 28).

55. Ibid., p. 44 (R. p. 32).

cado. $S = P$ no significa ahora la exacta pertenencia de P al ámbito de las propiedades o determinaciones de S, sino el proceso por el que S deviene P. Así la proposición «Dios es el ser», tomada como juicio especulativo, no significa que el sujeto «Dios» posee el predicado «ser», sino que Dios «se hace» el ser. Como escribe Hegel, «parece que Dios deja de ser lo que era al establecer la proposición, es decir, un sujeto fijo»[56]. El sujeto se esfuma y se convierte en predicado. Hegel tiene plena conciencia de que con ello la lógica tradicional ha sido sacudida en sus mismos cimientos: «El terreno firme que el razonar encontraba en el sujeto vacila en sus mismos fundamentos y el único objeto es ahora este movimiento del sujeto.»[57] Ahora bien, dado que el proceso continúa y que cada juicio especulativo es desplazado a su vez por otro nuevo, el lugar de la verdad no puede ser sino el proceso en su conjunto, el sistema dinámico de los juicios especulativos o, lo que es lo mismo, el movimiento total del pensar.

El desplazamiento del lugar de la verdad, operado por Hegel, lleva consigo un cambio en el sentido normal de la identidad y de la no contradicción. Suele reprocharse a la dialéctica hegeliana que implica la negación de los dos principios clásicos de identidad y de no contradicción[58]. No hace falta subrayar lo que tendría de enorme y aberrante el hecho de que un filósofo en sus cabales hiciera reposar el sistema de pensamiento más ambicioso que recuerda la historia sobre la negación de la ley sobre la que reposa todo pensamiento, el principio de no contradicción. Una tal tesis, si es que se trata de una tesis, es muy difícil de digerir, puesto que la contradicción para la mayoría de los lógicos es una afirmación que se anula a sí misma: quien dice A y después, en el mismo sentido, no A, realmente no dice nada[59]. «Y puede fácilmente hacerse ver que un sistema de lenguaje que admita una sola contradicción entre sus proposiciones es un sistema en el que cualquier cosa puede probarse siempre, de modo que el conjunto de tal sistema, infes-

56. Ibid., p. 58 (R, p. 42).

57. Ibid., p. 56 (R, p. 40).

58. Este reproche se le ha hecho a Hegel tanto desde la filosofía clásica como desde la moderna filosofía de la ciencia. Así, T. Urdánoz, *Historia de la filosofía*, IV, p. 322, considera que el despliegue del sistema hegeliano está montado sobre la contradicción inherente a los términos del proceso. El idealismo hegeliano implica, pues, la renuncia al primer principio del pensar y del ser. K. Popper, *¿Qué es la dialéctica?*, en: *El desarrollo del conocimiento científico. Conjuntos y refutaciones*, Buenos Aires 1967, pp. 359-386, piensa por su parte que para la concepción dialéctica la contradicción es la fuerza motriz de todo desarrollo intelectual. En razón de esta fertilidad de la contradicción la dialéctica substituye la lógica clásica, basada en el principio de no contradicción, por una nueva lógica dialéctica que parte de la negación de aquel principio. Pero, si se aceptan las contradicciones, éstas dejan de ser fértiles, ya que es precisamente como no aceptadas que las contradicciones impulsan el progreso del pensamiento. En efecto, si se admiten dos enunciados contradictorios entonces hay que admitir también cualquier enunciado. El pensamiento se para y no puede avanzar. Para una crítica de la crítica de Popper cf. J. Martínez González, *¿Qué es y qué no es la dialéctica? Comentario a un artículo de Popper*, en *En torno a Hegel*, pp. 337-346.

59. J.N. Findlay, *Reexamen de Hegel*. Trad. castellana de J.C. García Borrón, Barcelona 1969, p. 72.

tado de contradicción, se anula a sí mismo.»[60] Por otra parte, es un hecho que Hegel exige coherencia de pensamiento y acusa de contradicción a sus adversarios. Así en la *Fenomenología* rechaza la moral kantiana como una «trama de contradicciones carentes de pensamiento»[61]. Finalmente si Hegel hace de la contradicción el motor de su dialéctica no es para quedarse en ella, sino para superarla. Todo el problema está entonces en el sentido exacto de esta superación, porque por un lado, es claro que sólo puede superarse una contradicción, si antes se ha caído en ella. Pero, por otro, una contradicción formal es de por sí insuperable, ya que los términos en litigio se anulan mutuamente.

Sin embargo, ahí están una serie de afirmaciones hegelianas que hacen de la contradicción la regla misma de la realidad. «Todo lo que nos rodea puede considerarse como un ejemplo de lo dialéctico. Sabemos que todo lo finito, lejos de ser una cosa subsistente, es variable y pasajero; y ésta es precisamente la dialéctica de lo finito, por lo cual lo mismo, en cuanto lo otro de sí mismo, es empujado más allá de lo que es inmediatamente y cambiado en su opuesto.»[62] Por su propia naturaleza «lo finito se contradice a sí mismo y se supera»[63]. Hegel no sólo no parece rechazar la contradicción del pensamiento, sino que hace algo más: la sitúa en las cosas mismas. «La contradicción es la raíz de todo movimiento y de toda manifestación vital; es solamente en la medida en que encierra una contradicción, que una cosa es capaz de movimiento, de actividad, de manifestar tendencias e impulsos... Una cosa no es, pues, viva, sino en la medida en que encierra una contradicción y posee la fuerza de abrazarla y de sostenerla.»[64]

Para comprender correctamente estas afirmaciones hay que situarlas en su propio contexto. En la introducción a la pequeña lógica de la *Enciclopedia* Hegel expone los tres momentos que constituyen la reflexión especulativa. El hecho lógico-real presenta, considerado en su forma, tres aspectos: 1) el abstracto-racional; 2) el dialéctico o negativo-racional; 3) el especulativo o positivo-racional[65]. El primero corresponde a la posición del entendimiento. Aquí hay que situar toda la filosofía anterior a Hegel desde Parménides a Kant. El entendimiento congela la realidad con sus determinaciones y le da la forma de una identidad rígida y muerta. El momento *abstracto-racional* presenta, pues, lo real como algo fijo y

60. Ibid.

61. *Phänomen.*, p. 472 (R, p. 360).

62. *Encyclop.*, I, § 81 adic., p. 192s.

63. Ibid., p. 190.

64. *W. Logik*, I, p. 546s.

65. Cf. *Encyclop.*, I, § 79, p. 184 (O, I, p. 149).

aislado, separado del contexto vital en el que se inserta. La semilla se aísla del sol, de la tierra, del agua, del tallo, del brote, de la flor, etc. Una semilla así es para Hegel una semilla abstracta que no tiene nada que ver con la semilla real. Y las proposiciones que sobre ella se levanten serán también abstractas, alejadas de la realidad. Es preciso, pues, superar esta unilateralidad del entendimiento para darle el valor que tiene, el de la unidad simple y abstracta. Un valor imprescindible, pero insuficiente para el pensamiento filosófico.

El segundo momento, el *dialéctico* o *negativo-racional*, reside en «el suprimirse de estas determinaciones finitas y su paso a las opuestas»[66]. No es el pensamiento el que suprime desde fuera: es la cosa misma que como finita se suprime, es decir, pasa a ser otra. La dialéctica de la semilla no estriba en su mera anulación, sino en el pasar a ser otra, el fruto, el cual, aisladamente considerado, es tan abstracto como la semilla, pero en relación inmanente con ella es su realización, su verdad y su consumación.

El tercer momento, el especulativo o positivo-racional, es «la unidad de las determinaciones en su oposición»[67]. La dialéctica hegeliana no se queda en la negación: niega para afirmar, suprime para conservar. La semilla ha pasado a ser fruto y en el fruto, aunque suprimida, se conserva. El momento especulativo es positivo-racional, porque reafirma la unidad de la cosa, incorporándole las diferencias desplegadas en el momento dialéctico. Esta nueva unidad no es ya la unidad abstracta y formal de la que hemos partido, sino la unidad de determinaciones diferentes, una unidad que acoge en su seno la diferencia[68].

Ahora bien, es claro que el pensamiento de Hegel se sitúa en los dos últimos momentos. Su dimensión propia no es la del entendimiento, sino la de la razón dialéctico-especulativa. En este sentido, cabría decir ya de entrada (de modo similar a lo que Nicolás de Cusa afirma tratándose de Dios) que, más que negar el principio formal de no contradicción, lo que ocurre en Hegel es que no hay lugar para su aplicación. Si el lugar de la verdad es el juicio, es claro que una proposición contradictoria de otra verdadera será necesariamente falsa. Pero si el lugar de la verdad es el proceso total del pensar, no hay lugar para estas rígidas oposiciones del entendimiento. La oposición no se da entonces entre dos proposiciones aisladas y acabadas, sino entre dos momentos de un mismo proceso que, lejos de anularse mutuamente, sirven de trampolín para un tercer momento, en el que la oposición se resuelve en una unidad superior.

66. Ibid., § 81, p. 189 (O, I, p. 152).
67. Ibid., § 32, p. 195 (O, I, p. 152).
68. Cf. A. Segura, *Marx y los neo-hegelianos. De la dialéctica de Hegel al materialismo científico*, Barcelona 1976, p. 38ss.

Por eso Hegel reduce la validez del principio de no contradicción al ámbito del entendimiento abstracto, que tiende a fijar los conceptos y a contraponerlos entre sí, como si fueran realidades rígidas y estables. «El pensamiento considerado como entendimiento se detiene en las determinaciones rígidas e invariables y en sus diferencias y mira estas abstracciones limitadas, como si tuvieran una existencia independiente.»[69] Su principio es entonces el de identidad o de no contradicción que, «en vez de expresar una ley real del pensamiento, no es más que una ley abstracta del entendimiento»[70]. Afirmar que $A = A$ o, negativamente, que A no puede ser a la vez A y no A constituye para Hegel un lenguaje meramente vacío y formal que contradice su intención real. En efecto, la forma de la proposición: $S = P$ promete ya una diferencia entre sujeto y predicado, diferencia que en este caso no se cumple, de donde se sigue que las anteriores proposiciones no cumplen lo que su forma promete. De modo similar el principio de exclusión del tercer término es interpretado por Hegel como una abstracción huera: «En lugar de hablar conforme al principio de exclusión del tercer término (el cual es un principio del entendimiento abstracto) valdría más decir: todo se opone.»[71] De hecho, ese abstracto «o lo uno o lo otro» que levanta el entendimiento no se encuentra en ninguna parte, ni en el cielo ni en la tierra, ni en el mundo del espíritu ni en el de la naturaleza. Todo lo que de algún modo existe, es algo concreto y por ende algo que lleva en sí mismo la diferencia y la oposición. Sobre aquellas leyes abstractas del entendimiento se funda la lógica tradicional, que Hegel interpreta como una lógica meramente formal, carente de contenido real, y a la que no concede demasiado valor. «El hablar según esta pretendida ley de la verdad (un planeta es un planeta, el magnetismo es... el magnetismo, el espíritu es... el espíritu) pasa con plena razón por un hablar estúpido... La escuela en la cual tenían valor estas leyes, con su lógica en la que eran expuestas en serio, perdió crédito hace largo tiempo, tanto ante el sentido común como ante la razón.»[72]

En resumen, si hemos de hacer caso a Hegel, la lógica formal habría utilizado los principios de identidad y de no contradicción como un comodín para zafarse del contenido real del pensamiento. En ella ocurre «como si el movimiento del pensamiento fuera algo aislado y aparte y no tuviera nada que ver con el objeto que se piensa»[73]. Como apunta

69. *Encyclop.*, I, § 80, p. 185 (O, I, p. 150).
70. Ibid., § 115, p. 268 (O, I, p. 203).
71. Ibid., § 119 adic., p. 280.
72. Ibid., § 115, p. 269 (O, I, p. 203s).
73. *Geschichte der Philosophie*, II, p. 411 (R, II, p. 326).

R. Flórez, los lógicos han tenido siempre una gran ternura con las cosas. Las veían idénticas a sí mismas, redondas y perfectas, sin el esguince de no ser todavía lo que son o de llegar a ser otra cosa. Y a esta presunta identidad de las cosas mismas venía a responder la identidad lógica en el pensamiento. A esta lógica formal, montada sobre la identidad y la no contradicción, substituye Hegel su nueva lógica dialéctica o especulativa. La dialéctica trata de pensar la realidad no en abstracto, sino en concreto. Ahora bien, en la realidad concreta el «ser» y el «no ser» no se contraponen tan abruptamente como en la lógica. Las cosas son y no son a la vez, puesto que se mueven, es decir, llegan a ser lo que son o pasan a ser lo que no son. El ser de las cosas es un «ser en camino», un ser que se realiza como un «siendo»[74]. Zenón de Elea no andaba, pues, desencaminado, al pretender mostrar con sus famosas antinomias que el movimiento envuelve la contradicción. Pero de ahí no se sigue que el movimiento no exista, sino más bien que «el movimiento es la existencia misma de la contradicción (*der seiende Widerspruch selbst*)»[75].

La conclusión que de ello saca Hegel es que hay que contar con la contradicción y esforzarse por pensarla. La contradicción está en las cosas mismas y, por ende, pensar lo real es pensar la contradicción. «El pensamiento especulativo consiste únicamente en mostrarse capaz de pensar la contradicción y mantenerse en ella y no, como se ha solido creer, en dejarse regir por ella y en transformar sus determinaciones y resolverlas en la nada.»[76] Lo auténticamente novedoso y escandaloso de la consideración dialéctica radica exactamente aquí. Con decir que en Hegel los principios lógicos de identidad y de no contradicción valen sólo para el orden abstracto y no sirven de nada para el conocimiento de la realidad concreta, no se ha dicho todo, ni sobre todo lo más decisivo. No se trata sólo de suspender o dejar atrás ambos principios, sino de transponerlos. En vez de imponer desde fuera a las cosas la obligación de regirse por ellos, lo que hay que hacer es situarlos en la entraña del ser como realidad (contradicción) y como meta (identidad). «La dialéctica hará el milagro del encuentro del uno en el otro: la reconciliación.»[77] La contradicción no será ya el principio lógico de recurso, la piedra de toque de la coherencia del pensamiento, sino la verdad de la realización del ser. Y la identidad el logro de su itinerario hacia el encuentro consigo mismo.

¿Habrá que hacer, pues, de Hegel un fanático anarquista filosófico

74. Cf. R. Flórez, o.c., p. 131s.
75. *W. Logik*, I, p. 547.
76. Ibid.
77. R. Flórez, o.c., p. 29.

que se dedica a deshacer ordenadas procesiones conceptuales lanzando sobre ellas bombas dialécticas? Como anota con una gran dosis de buen sentido J.N. Findlay, «*diga* lo que diga Hegel a propósito de la contradicción en el pensamiento y en la realidad, el sentido en el que admite tales contradicciones viene determinado por el *uso* que hace del concepto y no por lo que dice de él. Y puesto que *usa* la contradicción para iluminar el proceder de las nociones ordinarias y de las cosas del mundo y no para arrojar dudas sobre su significado o realidad, está claro que no puede usarla en el modo de la autosupresión, como al principio podría parecer»[78]. El pensamiento de Hegel no afirma la contradicción *formal:* sería negarse a sí mismo. Afirma en un sentido muy peculiar la contradicción *real*. Ahora bien, la contradicción real no significa la negación de algo en el mismo sentido en que es afirmado, sino la oposición existente en el seno de lo real entre los diferentes momentos de su despliegue, entre lo que una cosa es y lo que está llamada a ser. En sentido formal, «lo que se contradice no es nada»[79]. En sentido real, la contradicción es el motor que empuja a la realidad a desarrollar todas sus potencialidades. Como escribe Hegel en su pasaje fundamental de la *Ciencia de la lógica*: «Para adquirir el proceso científico solamente es necesaria una cosa y es preciso hacer un esfuerzo esencial para obtener su simple comprensión. Se trata de comprender esta proposición lógica: lo negativo es igualmente positivo, o lo que se contradice no se disuelve en cero, en la nada abstracta, sino esencialmente sólo en la negación de su contenido particular. Tal negación no es negación por completo, sino negación de la cosa determinada que se disuelve. Es, por consiguiente, una negación determinada y en el resultado se contiene esencialmente aquello de donde resulta. Lo cual es una tautología, porque de otro modo sería algo inmediato, no un resultado. En cuanto que lo resultante, la negación es una negación determinada, tiene un contenido. Se trata aquí de un nuevo concepto, pero más alto y más rico que el precedente, ya que está enriquecido por la negación o el opuesto. Contiene el concepto precedente, pero contiene también algo más que aquél: es la unidad de este concepto y de su opuesto. Así es como ha de construirse el sistema de los conceptos en general y ha de completarse en un proceso incesante, puro y que no toma nada del exterior... Es claro que no pueden tener valor científico las exposiciones que no siguen el paso de ese método y no se conforman a su ritmo, ya que se trata en él del paso y del ritmo de las cosas mismas.»[80]

78. J.N. Findlay, o.c., p. 73.
79. *Beweise für das Dasein Gottes* (ed. G. Lasson), p. 119.
80. *W. Logik*, I, p. 51.

La contradicción real, tal como la entiende Hegel, no suprime la identidad efectiva de una cosa, sino que la produce bajo forma de un proceso, en el que esta cosa llega a ser plenamente lo que es. Ya hemos visto que en Hegel la forma tradicional de la proposición: $S = P$ se interpreta en el sentido de que S deviene P. Ahora bien, en este proceso de hacerse P, continúa siendo S. La realidad de S está constituida por la entera dinámica de su conversión e identificación con P. Lo que quiere decir: para saber lo que una cosa es en verdad, hay que ir más allá de su estado inmediatamente dado y seguir el proceso por el que, sin dejar de ser ella misma, se convierte en otra[81]. Ha cambiado el sentido de la identidad y, por ende, también el de la no contradicción. Identidad significa en adelante unidad de la identidad y de la diferencia. En la lógica tradicional el principio de identidad implica necesariamente el de no contradicción. $A = A$ en la medida en que se opone a no A. Esto quiere decir: la identidad de A excluye como algo exterior a A su contradictoria, no A. En la lógica de Hegel, en cambio, A no se opone a una no A externa a ella, sino a una no A que pertenece a la propia identidad de A. En otras palabras, A está en oposición consigo misma. Para llegar a ser realmente lo que es tiene que convertirse en lo que todavía no es. Decir que toda cosa es contradictoria significa, pues, decir que las cosas están en tensión consigo mismas, que su existencia concreta, tal como se presenta, contradice su naturaleza esencial. Por ello se ven empujadas a transgredir su estado actual para pasar a otro. Así por ejemplo la libertad forma pare de la identidad del hombre. Esta realidad puede expresarse en la proposición según la cual el hombre es por naturaleza libre. Pero decirle a un esclavo en tiempos del imperio romano que como hombre es libre, es ponerle en contradicción con su situación actual de esclavitud y, por tanto, empujarle a negarla para ponerse en camino de lograr su verdadera identidad.

Pero hay más. En Hegel no hay respuesta a la pregunta: ¿qué es una cosa en sí misma?, ya que cada cosa es a la vez en sí, y en relación con otras. No existe una cosa aislada. La realidad es una trama de relaciones mutuas: cada cosa remite a otra y viceversa. La fórmula de Spinoza: *Omnis determinatio est negatio,* toma en Hegel un sentido más rico: «Una cosa existe en sí misma y es a la vez la carencia, lo negativo de sí misma.»[82] Esta limitación exige la existencia de lo otro. Al limitarse mutuamente las cosas entran en una relación de antagonismo.

Cada cosa se encuentra empujada hacia su límite por el conjunto de

81. Cf. H. Marcuse, *Razón y revolución*, Caracas 1967, p. 121s.
82. *W. Logik*, I, p. 547.

las otras cosas que le impiden convertirse en el todo. El universo no es un conjunto de átomos aislados, sino de realidades enfrentadas. El día sigue a la noche, la luz a las tinieblas, el calor al frío, la muerte a la vida, etcétera. Decir que las cosas son contradictorias es afirmar este antagonismo y correlación universales y es afirmar por lo mismo que cada cosa está llamada también a transgredir los límites de su propia particularidad para situarse en una relación universal con las otras cosas. Así, por ejemplo, el hombre es por naturaleza libre, pero para hacer efectiva su libertad, para que ésta sea algo real y no una mera idea abstracta, le es preciso negar su individualidad aislada e integrarse como miembro a un grupo social, con su juego institucional de derechos y deberes. «Si el grano de trigo no cae en la tierra y no muere, permanece infecundo. Pero si muere, da mucho fruto» (Jn 12,24). Este dicho del Evangelio está en el centro de la dialéctica hegeliana. Para ganarse a sí mismo, es preciso antes perderse. El ser individual sólo logra su verdadera identidad cuando la niega en su particularidad para entrar a formar parte del todo[83].

Pero Hegel no se detiene en esa correlación universal de unas cosas con otras. El sentido relacional de lo real incluye todavía otra relación, la que enlaza lo finito con lo infinito. En tanto se mueve al nivel de lo finito el pensamiento se encuentra abocado a la contradicción. Lo finito, considerado aisladamente, es imposible y contradictorio. Es preciso negarlo en su aislamiento y pasar a lo infinito a que remite. La contradicción es algo así como la huella de lo infinito impresa en lo finito que le obliga a salir de sí y a moverse. La dialéctica no es sólo una lógica de la relación y del conflicto, es también una lógica del movimiento[84]. La refutación hegeliana de las aporías de Zenón de Elea conduce a esta idea básica: el reposo se define a partir del movimiento y no a la inversa. El reposo es una abstracción. Sólo el movimiento es real. Decir que todo se contradice, es lo mismo que decir que todo se mueve. El motor de este movimiento es la tendencia nacida de la naturaleza finita de las cosas que las empuja hacia lo infinito. La dialéctica se convierte así en un inmenso movimiento, en el que cada momento supera y conserva al anterior hasta alcanzar un sistema de conceptos que coincide con lo real en su totalidad, es decir, con Dios o lo absoluto[85].

83. Cf. H. Marcuse, o.c., p. 121s.
84. Sobre estos tres rasgos característicos de la lógica hegeliana cf. R. Garaudy, *La pensée de Hegel*, p. 29ss.
85. Sobre la contradicción en Hegel cf. F. Grégoire, *Études hégéliennes*, pp. 50-102. Según Grégoire la intención de Hegel con su dialéctica es reconciliar el sujeto con el objeto de suerte que la realidad deje de aparecer extraña al espíritu y éste pueda reconocerse en ella. Para ello intenta clasificar lo real en grados de racionalidad y encadenarlos entre sí, es decir, demostrar que si un término existe, también los otros han de existir necesariamente. Entonces lejos de suponer la negación del principio de no contradicción el proceso dialéctico se apoya en él. Precisamente porque lo contradictorio le aparece como imposible y porque toda realidad finita, aislada en sí misma, le aparece como contradictoria, concibe Hegel a toda cosa en relación con otra contraria y con su común síntesis y construye así dialécticamente su sistema. Véase del mismo autor, *Hegel. L'universelle contradiction*, en: «Revue philos. de Louvain», 44 (1946) 36-73.

En resumen: piénsese lo que se piense del desarrollo concreto de la dialéctica hegeliana, su autor ha hecho con ella un descubrimiento filosófico, cuya importancia no ha sido todavía suficientemente valorada. Hegel ha puesto de relieve no sólo que la realidad carece de la rigidez y estabilidad de nuestros conceptos, sino también que ni siquiera éstos son tan rígidos y estables como a veces suponemos. Nuestros conceptos, como ya advirtió el postrer Platón, llevan consigo en fuerza de su mismo contenido una tendencia natural a implicarse e interpenetrarse unos en otros. Un concepto sólo tiene plena validez en relación con los demás: su verdadero sentido sólo se logra en su «comunidad», en su entrelazamiento y recíproca interpretación. Para expresar este extraño fenómeno Platón acuñó ya la imagen del «movimiento» conceptual[86]. Los conceptos no sólo tienen, como se dice hoy una «geografía lógica», sino también una «dinámica lógica», que los determina a avanzar en una determinada dirección[87]. Es el famoso e incomprendido «movimiento del concepto», en el que los antiguos conceptos fijos y estables se tornan fluidos. No significa esto que los conceptos fijos se anulen, sino que en su incontenible movilidad sus determinaciones antes encontradas, se integran en una configuración superior. Sobre cada antítesis se construye trabajosamente la síntesis. Las oposiciones se doblan, se rompen, no perduran: son sólo un estado transitorio —como todo en Hegel— destinado a disolverse en el flujo dialéctico[88].

Por ello, hay motivos para preguntarse con N. Hartmann, si Hegel se ha tomado en serio la tan proclamada realidad de la contradicción. Las síntesis de su dialéctica parecen desmentirlo. «Hegel supera la contradicción, cuando la encuentra *realiter*, de hecho no la admite como tal. Se somete siempre de nuevo al ''principio de contradicción'' que exige justamente tal superación. Su reconocimiento de la contradicción como una forma permanente del ser no era pensado en modo alguno en serio. Se trata siempre en Hegel únicamente de la solución.»[89]

5. Despliegue del sistema

A diferencia de las ciencias particulares que deben empezar su desarrollo por un objeto particular, la filosofía, en opinión de Hegel, puede empezar por cualquier parte. El punto de partida es aquí «el acto libre

86. Cf. N. Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán, II: Hegel*, Buenos Aires 1960, p. 219s.
87. Cf. J.N. Findlay, o.c., p. 75.
88. Cf. N. Hartmann, o.c., p. 223.
89. N. Hartmann, *Aristóteles y Hegel*, trad. de M. Sánchez Sorondo, en: «Pensamiento», 39 (1983), p. 213.

del pensamiento que existe para sí y engendra y se da a sí mismo su objeto»[90]. La filosofía es un saber reflejo. Su camino es el del pensamiento que vuelve sobre sí mismo y que, al llegar a la meta, alcanza de nuevo su propio comienzo. En otras palabras, la filosofía se manifiesta «como un círculo que gira sobre sí mismo, que no tiene comienzo en el sentido en que las otras ciencias lo tienen, de modo que su comienzo sólo se refiere al sujeto que se resuelve a filosofar y no a la ciencia misma»[91]. El pensamiento de Hegel recorre, sin embargo, dos itinerarios complementarios. El primero se encuentra en la *Fenomenología del espíritu*, una obra propedéutica que en la intención de su autor debía conducir al novicio hasta las puertas mismas de la filosofía. Hegel desarrolla en ella la dialéctica interna de la conciencia que se eleva por un proceso de reflexión desde el saber más inferior, la certeza sensible, hasta el plano superior del saber filosófico o saber absoluto. De hecho, la *Fenomenología* avanza ya muchos aspectos del sistema. Los temas se entrecruzan, sobre todo en su segunda parte. Pero la *Fenomenología* se diferencia del resto de la obra hegeliana por su sentido ascendente. Ella recoge el camino de la conciencia singular que, a través de una serie de etapas alcanza la autoconciencia y llega finalmente a coincidir, en identidad y diferencia, con lo absoluto. Luego en la *Ciencia de la lógica*, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y los cursos de Berlín, Hegel desarrolla su sistema en sentido descendente. Se parte de lo absoluto y se sigue su despliegue sistemático en las tres fases o momentos de su proceso: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. Como escribe Hegel: «La idea se manifiesta en primer lugar como el pensamiento idéntico a sí mismo, y, a la vez, como la actividad que se opone a sí misma, a fin de ser para sí y en ese ser otro estar sólo cabe sí. La ciencia se divide en tres partes:

I. La *lógica* o ciencia de la idea en sí y para sí.
II. La *filosofía de la naturaleza* o ciencia de la idea en su ser otro.
III. La *filosofía del espíritu* o ciencia de la idea que a partir de su ser otro retorna a sí misma.»[92]

Hegel aplica, pues, al despliegue de la idea absoluta los tres momentos de su dialéctica: 1) el momento de la *inmediatez*, de la identidad o infinitud abstractas: la idea en su ser en sí; 2) el momento de la *negación*, de la alteridad, del devenir otra respecto de sí misma: la idea en su extrañamiento o alineación; 3) el momento de la *mediación realizada*, del retorno reflejo a sí misma y, por consiguiente, de la identidad

90. *Encyclop.*, I, § 17, p. 63 (O, I, p. 40s).
91. Ibid., p. 64 (O, I, p. 41).
92. Ibid., § 18, p. 64 (O, I, p. 42).

e infinitud concretas: la idea en su ser para sí. Las tres partes del sistema recogen así en su totalidad el movimiento de lo absoluto que parte de sí mismo, se exterioriza en la naturaleza y retorna a sí en el reino del espíritu. El conjunto de la filosofía hegeliana es, pues, la exposición de una vasta tríada: lógica, naturaleza y espíritu. Pero, en cada uno de los términos de esta tríada se reproduce el ritmo triádico: en la lógica nos encontramos con una lógica del ser, de la esencia y del concepto; en la filosofía de la naturaleza hay una naturaleza en sí, la mecánica, una naturaleza en la determinación de la particularidad, la física, y una naturaleza para sí, el organismo; en la filosofía del espíritu hay un espíritu en sí o subjetivo, un espíritu en su exterioridad u objetivo y un espíritu para sí o absoluto. A su vez, cada término de estas tríadas subordinadas se descompone siguiendo el mismo ritmo triádico. El ser es en sí: cualidad; fuera de sí: apariencia y para sí: realidad. El concepto es en sí: concepto subjetivo; fuera de sí: concepto objetivo y para sí: idea absoluta. Análogamente la naturaleza mecánica es en sí: espacio-tiempo; fuera de sí: materia-movimiento y para sí: mecanismo. La naturaleza física es en sí: materia dotada de individualidad general; fuera de sí: materia dotada de individualidad particular y para sí: materia dotada de individualidad total. La naturaleza orgánica es en sí: organismo geológico; fuera de sí: organismo vegetal y para sí: organismo animal. Y lo mismo sucede en el reino del espíritu. El espíritu subjetivo es en sí: antropología; fuera de sí: fenomenología y para sí: espíritu. El espíritu objetivo es en sí: derecho; fuera de sí: moralidad y para sí: eticidad. Finalmente, el espíritu absoluto es en sí: arte; fuera de sí: religión y para sí: filosofía. No hay que decir que «cada uno de estos veintisiete términos de las nueve tríadas se desenvuelve a su vez en otras tantas nuevas tríadas sin que se pueda ver la razón que podría detener en éstas la descomposición triádica»[93].

Al final del proceso volvemos a encontramos con el principio: el círculo se ha cerrado y el ser en sí del comienzo se ha convertido en el ser en sí y para sí de la idea absoluta. El módulo mental de Hegel es el círculo o mejor el círculo de círculos. «Ya Fichte había dicho —partiendo de su dialéctica del yo, tan poco expuesta a perturbaciones de origen material— que la forma más acabada de la filosofía era el círculo. Hegel toma esto en serio y le da un contenido material.»[94] El círculo originario rompe sus límites y sin salir de sí mismo engendra nuevos círculos. Como escribe Hegel: «Cada una de las partes de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra sobre sí mismo; pero la idea filosófica

93. E. Bréhier, *Historia de la filosofía*, Buenos Aires 1944, II, p. 628.
94. E. Bloch, o.c., p. 159.

está presente en él en una determinación o elemento particular. Cada uno de los círculos, precisamente porque es de por sí la totalidad, rompe las fronteras de su elemento y sienta las bases para una nueva esfera; el conjunto viene a ser por tanto un círculo de círculos, cada uno de los cuales es un momento necesario, de modo que el sistema de sus peculiares elementos constituye toda la idea, la cual aparece además en cada uno de ellos.»[95] El círculo con sus tres momentos o círculos circunscritos en él es expresión del proceso de reflexión de lo absoluto y de la conciencia que lo capta. «Alcanzar el concepto de su concepto y así el retorno a sí misma y su cumplida satisfacción, he aquí el propósito, el trabajo y la meta de la filosofía.»[96]

95. *Encyclop.*, I, § 15, p. 61 (O, I, p. 36s).
96. Ibid., § 17, p. 64 (O, I, p. 41). J.M. Artola, *La filosofía como retorno*, Madrid 1972, ha desarrollado en torno al motivo del retorno el entero pensamiento hegeliano. En concreto, el autor aborda la filosofía de Hegel desde estos ocho temas complementarios: la verdad, la totalidad, la subjetividad, la historia, la naturaleza, el espíritu como retorno, Dios y la religión y la filosofía como recapitulación.

CAPÍTULO SEXTO

LA FENOMENOLOGÍA: DE LA CONCIENCIA A LA AUTOCONCIENCIA

La *Fenomenología del espíritu* es una obra que no tiene parangón en toda la literatura filosófica. Es a la vez el libro más bello y original, pero también el más extraño, obscuro y enigmático que jamás haya escrito un filósofo. Esta dificultad de la *Fenomenología* explica los juicios contradictorios de que ha sido objeto. Para Schopenhauer era sólo una burbuja de jabón. Para Marx la biblia hegeliana. Para Croce la obra de un poeta filósofo como la *Metafísica* de Aristóteles o la *Summa* del Aquinate. En la intención de su autor, la *Fenomenología* debía ser una especie de introducción a la filosofía. Se lo impide su riqueza. La obra inicial es la más genial.

1. SIGNIFICADO Y ESTRUCTURA

El título de la obra es sintomático: *Fenomenología*. Hegel lo interpreta en el sentido de ciencia de la experiencia de la conciencia. El fenómeno, lo que se muestra, es aquí la experiencia de la conciencia en su inmensa diversidad: experiencia sensible, intelectual, personal e interpersonal, científica, moral, estética, religiosa, etc. El contenido de la *Fenomenología* no se reduce, pues, a lo que normalmente entendemos por «hecho de conciencia», sino que abarca todo lo que el hombre en la historia ha sentido, vivido, experimentado, pensado y hecho. Ahora bien, todo este conjunto enorme y variopinto de experiencia la *Fenomenología* lo eleva al logos, a la ciencia, a la transparencia del concepto. La obra expresa en este sentido el «devenir de la ciencia», la «exposición del saber que aparece»[1], de la verdad que se hace. Hegel presupone que la

1. *Phänomen.*, p. 30 (R. p. 21); p. 71 (R. p. 54).

casi infinita experiencia humana, lejos de ser un amontonamiento caótico de datos, segrega un sentido que la reflexión es capaz de recoger, totalizar y encerrar, sobriamente, en el cofre del concepto. En la *Fenomenología* se trata de eso: de dejar venir sobre uno la experiencia, de acogerla y de elevarla por la reflexión al nivel expreso de la verdad sabida, es decir, de la filosofía.

Ahora bien, en todo ello no se trata de un mero espectáculo, sino de un ejercicio, de una actividad, en una palabra, de una experiencia de la conciencia. En el fondo se nos propone un viaje: el viaje de la *conciencia natural* o inmediata a la *conciencia filosófica* o refleja. ¿Qué diferencia hay entre ambas conciencias? La diferencia no está en los contenidos, sino en el modo de poseerlos. La conciencia natural es ya en sí lo que es, pero no ha llegado a serlo para sí. Ella sabe lo que sabe, pero no sabe todavía reflejamente de su propio saber. La conciencia natural ve y no se ve. Conoce y, al conocer, se desconoce. Ahora bien, desconocerse no es el puro y simple no conocer. La conciencia natural es ya conciencia y, en consecuencia, se conoce de algún modo, de otro modo no conocería nada. Quien se desconoce, en cierta manera se conoce. Así la conciencia natural es ya una cierta anticipación de sí misma y de su saber. En su desconocimiento es ya apta para reconocerse un día. Pero por de pronto todavía no se ha reconocido[2]. Se limita a ser en sí, en cada una de sus formas, sin serlo todavía para sí, sin saberlo reflejamente, aquello que, según Hegel, es ya para nosotros, aquello que nosotros ya hace tiempo sabemos. Ese «nosotros» es la figura del filósofo, de la conciencia que se reconoce, que ha llegado a ser reflejamente lo que la conciencia natural todavía no es. De ahí el diálogo que recorre toda la obra entre el yo ingenuo de la conciencia natural y el nosotros reflejo de la conciencia filosófica.

En este sentido, la *Fenomenología* es una invitación a filosofar. Ahora bien, la filosofía no se enseña. Aunque la conciencia filosófica ya conoce la verdad de la conciencia natural, no puede decírsela sin que ella se la diga también a sí misma. De otro modo, ella no la reconocería como verdad. Es, pues, la conciencia quien debe leer en sí misma la verdad. La conciencia natural no tiene otra posibilidad de alcanzar la verdad que recorrer el largo camino que le lleva a encontrarla en sí misma. Por eso Hegel invita a la conciencia a rehacer el camino de su propia génesis como conciencia. Le hace revivir etapa tras etapa las diversas formas de conciencia en el plano individual y en el histórico. De ahí la continua in-

2. Cf. J. Hyppolite, *Phénomenologie de Hegel et psychoanalyse*, en: *Figures de la pensée philosophique*, I, Paris 1971, p. 214s.

terferencia de dos líneas de desarrollo: la sucesiva toma de conciencia del individuo y la génesis histórica de la cultura universal. «El individuo singular ha de recorrer en cuanto a su contenido las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado.»[3] De hecho la *Fenomenología* recoge en sus desarrollos no sólo el largo proceso de autoconciencia individual, sino también el poso filosófico de todo o casi todo lo que ha producido la cultura occidental: Grecia y Roma, paganismo y cristianismo, Edad Media y Renacimiento, Reforma e Ilustración, Romanticismo y Revolución francesa. Hegel quiere hacer asimilar al individuo la totalidad de la experiencia histórica de la humanidad, levantar el yo individual al nivel del yo humano. Su obra da vida filosófica al tipo humano del *Fausto* de Goethe con su insaciable sed de saber:

> Lo que entre toda la humanidad se ha repartido,
> quisiera gozarlo dentro de mi yo más íntimo,
> apresar con mi espíritu lo más alto y más profundo,
> hacer que el bien y el dolor de la humanidad se eleven en mi pecho:
> dilatar así mi yo hasta aquel yo suyo.

El camino de esta progresiva toma de conciencia pasa por lo que Hegel denomina «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo»[4]. El sentido de la experiencia no se hace rectilíneamente, sino a través del rodeo de la negación. La experiencia avanza a partir de contradicciones sufridas dramáticamente por los hombres y superadas luego en una lógica de la oposición. Una experiencia vivida hasta el fondo conduce a su contraria. De ahí la necesidad de pasar por lo que Hegel denomina la alienación o el extrañamiento. Para hacer luz en sí misma la conciencia ha de oponerse algo, experimentarse como «ajena» y «extraña» a sí misma. Quien vive ensimismado es incapaz de alcanzarse a sí mismo. Para entrar dentro de sí es preciso salir antes fuera. Para llegar a ser uno mismo es preciso hacerse otro. La *Fenomenología* de Hegel vive de esta profunda convicción: la experiencia de la conciencia se hace a golpe de estas sucesivas alienaciones. «El espíritu sólo conquista su verdad, cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento.»[5] Si la experiencia produce un sujeto capaz de decir «yo», es porque ese sujeto se ha contrapuesto a lo otro, lo ha negado en su independencia y lo ha vinculado consigo mismo. Sin oposición a lo otro no hay reflexión y sin

3. *Phänomen.*, p. 31 (R, p. 30).
4. Ibid., p. 23 (R, p. 16).
5. Ibid., p. 34 (R, p. 24).

reflexión no hay conciencia. Éste es el sentido primario de la ecuación hegeliana: substancia = sujeto. Lo que los filósofos han pensado como substancia carece de conciencia. Pero por el juego de estas sucesivas contradicciones la substancia se hace sujeto[6]. Hegel ha elevado así a categoría filosófica al otro personaje del *Fausto* goethiano, a su misma sombra o *alter ego*, el viejo y astuto Mefistófeles, quien dice de sí mismo en un conocido pasaje:

> Yo soy el espíritu que siempre niega,
> y con razón, ya que todo lo que existe
> merece ser destruido.

La conciencia es esencialmente negadora: se opone continuamente a lo otro y lo niega, pero el sentido de esta negación es tremendamente positivo: todo tiene que ser destruido en su inmediatez para que pueda llegar a ser en plenitud. Como Mefistófeles la dialéctica hegeliana es:

> Una parte de aquella fuerza
> que siempre quiere el mal y siempre hace el bien.

La riqueza de la *Fenomenología* se muestra en la compleja interferencia de sus distintos planos o ángulos de visión. Las anteriores consideraciones se movían en el plano de la problemática antropológica e histórica. En el desarrollo concreto de la obra esta problemática se enlaza con la gnoseológica. Ahora bien, expresado en clave gnoseológica, el tema de la *Fenomenología* es el de la relación de la conciencia con su objeto. Esta relación no es meramente contemplativa: es activa y transformadora. La *Fenomenología* es la invitación a un viaje. En este viaje la conciencia no sólo se conoce a sí misma, sino también a su objeto. Al conocerse mejor, conoce mejor al objeto. Al transformarse a sí misma, transforma el objeto. El progreso del conocimiento va a la par con el progreso del autoconocimiento. Al crecer la conciencia en el saber de los objetos, crece también en el saber de sí misma. A mayor peso de substancia mayor profundidad de sujeto. La subjetividad no se conquista saliendo del juego, sino entrando decididamente en él. Al final, la conciencia ha mediado el universo. El yo ha digerido la riqueza de su substancia y se ha convertido en producto de su propia actividad. Los sucesivos capítulos de la *Fenomenología* describen las etapas de este crecimiento: la certeza sensible, la percepción, el entendimiento, la autoconciencia, la razón, el espíritu, la religión y el saber absoluto. Como escribe el propio Hegel: «Yo he se-

6. Cf. P. Ricoeur, *Hegel aujourd'hui*, p. 338s.

guido en la *Fenomenología* la evolución de la conciencia, su marcha progresiva, desde la primera oposición inmediata entre ella y el objeto hasta el saber absoluto. El camino que ella sigue pasa por todas las formas de relación entre la conciencia y el objeto y tiene por meta el concepto de ciencia.»[7]

Hemos aludido a Fausto como el héroe de la obra hegeliana. Sin duda lo es, pero no en exclusiva. La *Fenomenología* es como una casa de tres pisos. El pensamiento de Hegel se mueve en ella en tres niveles sucesivos. Cada uno de estos niveles permite una lectura verdadera, pero parcial. Para comprender el auténtico sentido de la obra hegeliana hay que integrar en unidad, uno tras otro, el resultado de estas tres lecturas[8].

¿Quién es, pues, el protagonista de la *Fenomenología*? La primera respuesta es obvia: la *conciencia*. La obra hegeliana describe la historia de una conciencia que se va educando a sí misma. En este sentido, la *Fenomenología* constituye una especie de novela filosófica. No le faltan modelos en la historia. Ramón Llull con su *Fèlix de les Meravelles del món* y Abentofail con su *Filósofo autodidacta* nos ofrecen dos grandiosos ejemplos medievales del género. Pero Hegel tenía a la mano modelos mucho más cercanos en las novelas de aprendizaje del siglo XVIII y sobre todo en el *Émile* de Rousseau. He aquí, pues, una primera lectura posible de la *Fenomenología*. Desde ella la obra de Hegel se convierte en una novela de aprendizaje, pero en clave filosófica. Su tema es la educación de la conciencia: de cómo una conciencia natural se convierte en conciencia filosófica. La *Fenomenología* va abriendo el camino que la conciencia ha de recorrer para convertirse en conciencia refleja. «La ciencia de este camino es la ciencia de la experiencia que hace la conciencia.»[9]

Pero esta primera lectura no puede mantenerse hasta el fin. La *Fenomenología* no se llama fenomenología de la conciencia sino del espíritu. De ahí la necesidad de una segunda lectura. Lo que llamamos «conciencia», es decir, yo, tú, cualquier sujeto individual, no tiene sentido en sí mismo mientras no haya accedido a una experiencia en la que «yo» equivalga a «nosotros». La conciencia dice relación a otra conciencia. La conciencia en Hegel es el deseo de ser reconocida por otra conciencia, lo que lleva consigo, fatalmente, un conflicto de deseos, es decir, el choque y el enfrentamiento de dos conciencias, en el que está en juego lo más profundo del hombre: la angustia ante la muerte, la libertad, el trabajo, el nacimiento de la filosofía y de la religión. Hegel ha cambiado

7. *W. Logik*, I, p. 43s.
8. En este punto nos inspiramos en P. Ricoeur, l.c., p. 339s.
9. *Phänomen.*, p. 36 (R, p. 26).

de punto de vista en relación con el planteamiento de sus primeros ensayos teológicos. El punto de partida no es la comunión, sino la oposición y el enfrentamiento de las conciencias. Sin embargo, Hegel no ha renunciado del todo a su punto de vista juvenil. Lo verdaderamente decisivo es que este conflicto inevitable, pero tremendamente positivo y creador, un conflicto que atraviesa la historia entera de la humanidad, no tiene solución en el plano individual. La oposición ha de resolverse últimamente en reconciliación y comunión. La lectura marxista de Hegel, al fijarse en el momento de la oposición de las conciencias, en la dialéctica del amo y del esclavo, aunque sea transportándola del nivel de individuo al de la clase que representan, se cierra por supuesto a la solución hegeliana, pero también a la comprensión profunda de la verdadera intención de su obra. Ésta consiste en el paso necesario del *yo* al *nosotros:* el yo ha de hacerse nosotros y el nosotros yo[10].

Ahora bien, todo esto y mucho más está presente en el segundo nivel de la *Fenomenología:* este nivel no está representado por la conciencia, sino por lo que Hegel denomina el *espíritu*. La conciencia no encuentra su sentido en sí misma. El sentido sólo aparece en ella cuando se integra en un conjunto superior, un pueblo, una nación, una comunidad histórica, con toda la riqueza de sus estructuras familiares, éticas, jurídicas, culturales, artísticas y religiosas. El individuo no es nunca una especie de Robinson perdido en una isla desierta. El individuo forma parte de un pueblo y es en la vida de este pueblo que encuentra su plena realidad. Las diversas fases de la experiencia humana repartidas en el espacio y en el tiempo forman un todo y este todo está presente en cada una de sus partes. Espíritu significa en Hegel la presencia de esta totalidad en cada una de las partes, tanto en el plano individual como en el comunitario. Por eso el espíritu tiene una historia, como la tienen los individuos. Pero en esa historia el espíritu no se despliega espontáneamente como una flor en primavera. Como sucedía en el caso de la conciencia individual, el espíritu sólo progresa a través de contradicciones sucesivamente superadas. Para ganarse a sí mismo, es preciso antes perderse. Esta ley de la dialéctica hegeliana vale también para el espíritu. Nos encontramos, pues, de nuevo, pero a nivel histórico y comunitario con la experiencia del conflicto, de la contradicción y de la lucha. Hegel analiza ahora los

10. Éste es precisamente el punto de vista que en su lectura de la *Fenomenología* adopta R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*. En nuestra exposición hemos tenido muy en cuenta esta excelente obra. De los otros comentarios clásicos a la *Fenomenología* hemos utilizado también abundantemente el de J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, 2 vols., París 1946. El famoso libro de A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París 1947, es también en buena medida una lectura comentada de la *Fenomenología* en clave existencialista y marxista y por ello tan genial y sugerente, como unilateral. Sobre estos dos clásicos comentaristas franceses de Hegel véase el comentario crítico de G. Fessard, *Deux interprètes de la Phénoménologie de Hegel: Jean Hyppolite et Alexandre Kojève*, en: «Études», 255 (1947) 368-373.

sucesivos desgarramientos del espíritu: la búsqueda del placer y la necesidad, la ley del corazón y la ley de la realidad, la virtud y el curso del mundo, la ley divina y la ley humana, la conciencia noble y la conciencia vil, la fe y la Ilustración, la libertad y el terror, etc., desgarramientos que a veces son personificados en grandes figuras de la literatura universal, el *Fausto* de Goethe, Karl Mohr de los *Bandidos* de Schiller, el *Quijote* de Cervantes, la *Antígona* de Sófocles, el alma bella de los románticos, etc. La historia del espíritu es también la historia de una lucha, una lucha que no puede acabar en la simple victoria de uno de los dos contendientes, sino sólo en el sí de la reconciliación. Al nivel del espíritu la última palabra de Hegel es una especie de alusión escatológica: se nos pone delante una comunidad humana fundada en el perdón y la reconciliación.

Una cosa es clara: a lo largo de este *via crucis* el espíritu humano se ha enriquecido con nuevas aportaciones. Nada se pierde en la experiencia humana. El espíritu es como la acumulación de sus propias experiencias. Los aspectos negativos de la historia, el mal, el dolor, el fracaso, encuentran su justificación racional en el progreso que a través de ellos ha alcanzado el espíritu. El cáliz del espíritu, un cáliz amargo como de hiel, se va llenando de vino generoso hasta rebosar. De ahí esta segunda lectura de la *Fenomenología:* una teoría del espíritu humano, es decir, del hombre en su cultura.

La anterior lectura nos ofrece una interpretación humanista o racionalista de la obra de Hegel. Pero tampoco esta lectura puede mantenerse hasta el fin. En la *Fenomenología* hay algo más que una filosofía de la cultura o de la historia. En el espíritu de reconciliación y de perdón que constituye su punto final Hegel atisba por primera vez al espíritu absoluto. En el sí reconciliador Dios está presente entre los que se saben como puro saber. De hecho el último capítulo de la obra no trata ya del espíritu, sino del saber absoluto. Para llegar hasta él hay que pasar por lo que Hegel denomina la religión. El filósofo reasume y repiensa las adquisiciones de la religión natural, griega y cristiana, y descubre en ellas algo superior a la mera cultura humana. Bajo la forma de figuras en la religión se manifiesta un no sé qué absoluto. Ya no se trata simplemente del espíritu humano, sino del espíritu absoluto. Naturalmente, esta concepción lleva consigo sus problemas. ¿Por qué ha puesto Hegel a la religión entre el espíritu y el saber absoluto? ¿Es que la religión sostiene a la filosofía o, por el contrario, la filosofía digiere a la religión? La pregunta revierte concretamente sobre el sentido de la relación que une al espíritu humano con el espíritu absoluto. ¿A cuál de estos dos polos corresponde la primacía? La conclusión de la *Fenomenología* no resuelve esta ambigüedad. Hegel se refiere allí al espíritu absoluto que encuentra la certeza

y la verdad de su trono en la serie sucesiva de figuras que constituyen el reino de los espíritus. ¿Se trata de una interiorización de Dios o de una deificación de la humanidad? Es difícil decidirlo. En cualquier caso, Hegel no parece considerar a Dios como un espíritu más allá de las estrellas, sino como un espíritu en los espíritus, un espíritu que mora en la profundidad de la comunidad humana realizada.

2. El prefacio y la introducción

La *Fenomenología* va precedida de un famoso prefacio. Escrito con posterioridad a la obra, más que una introducción a su lectura constituye su coronación y complemento. Al esbozar el proyecto y el método de Hegel, nos hemos referido ya a sus temas más importantes. Contentémonos, pues, con recoger aquí unas interesantes consideraciones del autor sobre las relaciones existentes entre su obra y el tiempo en que fue escrita. Hegel tenía conciencia de encontrarse ante una decisiva encrucijada histórica. Una nueva etapa de la historia estaba a punto de empezar. «El espíritu nunca está quieto, sino que se mueve siempre hacia adelante. Pero, como en el caso de un niño, después de un prolongado período de gestación se da un salto cualitativo; el primer aliento pone término al continuo proceso de crecimiento y el niño ha nacido, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura.»[11] La obra de Hegel se inscribe en este momento de la historia del espíritu. Él no duda que los tiempos están maduros para el nacimiento y puesta en obra de su proyecto: una filosofía que se aproxime a la forma de ciencia, que sea saber real y efectivo. Y así, «prescindiendo de la contingencia de la persona», es en la conciencia de Hegel y por medio de ella que el proyecto deviene realidad. Por eso Hegel está seguro de que su obra llega en el tiempo oportuno. Sabe que el público la aprobará, pero espera también esta aprobación para confirmarse en la conciencia de su valor universal. «Me parece que lo que hay de excelente en la filosofía de nuestro tiempo cifra su valor en la cientificidad... Puedo así confiar en que este ensayo de reivindicar la ciencia para el concepto y de exponerla en este su elemento peculiar sabrá abrirse paso, apoyado en la verdad interna de la cosa misma. Debemos estar convencidos de que lo verdadero tiene por naturaleza el abrirse paso al llegar su tiempo y de que sólo aparece cuando éste llega, razón por la cual nunca se presenta prematuramente ni se encuentra con un público aún no pre-

11. *Phänomen.*, p. 18 (R, p. 12).

parado, como también de que el individuo necesita de este resultado para afirmarse en lo que todavía no es más que un asunto suyo aislado y para experimentar como algo universal la conviccion que por el momento pertenece solamente a lo particular.»[12]

El concepto de fenomenología como ciencia de la experiencia de la conciencia lleva consigo sus presupuestos. Hegel los desemboza con claridad en la introducción dedicada al propósito y método de su obra. Pues bien, el primer esfuerzo del filósofo consiste en distanciarse radicalmente de los presupuestos de Kant. El filósofo de Königsberg intentó llevar a cabo algo que parece natural e ineludible en filosofía, pero cuya consecuencia es hacer imposible la misma filosofía. En efecto, «es natural pensar que en filosofía, antes de entrar en la cosa misma, sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto»[13]. Pero, la consecuencia de este intento kantiano es precisamente hacer imposible aquello mismo que se quería explicar o justificar. Y así la preocupación kantiana por examinar el conocimiento se trocó en «el convencimiento de que todo el propósito de ganar para la conciencia por medio del conocimiento lo que es en sí, es en su concepto un contrasentido y de que entre el conocimiento y lo absoluto se alza una barrera que los separa sin más»[14]. En realidad, opone Hegel, lo que es un contrasentido no es la pretensión de conocer lo absoluto, sino el intento de Kant y sus presupuestos. En efecto, «si el conocimiento es un instrumento de apoderarse de la esencia absoluta, se advierte inmediatamente que la aplicación de un instrumento a una cosa no la deja tal como ella es para sí, sino que la modifica y altera»[15]. Si se argumenta que el conocimiento del instrumento en cuestión nos permite dejar aparte en nuestro conocimiento de la cosa aquello que se debe al instrumento y llegar por éste camino a lo verdadero puro, hay que responder inmediatamente que con ello no hemos avanzado nada y volvemos a estar en el punto de partida. En efecto, si de una cosa modificada descontamos lo que el instrumento ha hecho con ella, la cosa vuelve a ser lo que era antes de empezar a conocerla, es decir, retorna al estado de cosa desconocida. La desconfianza de Kant hacia el conocimiento puede nacer muy bien de un temor a equivocarse: en realidad es más bien un temor de la verdad. Bajo el aspecto de una postura que no presupone nada, se presuponen demasiadas cosas; se presu-

12. Ibid., p. 65 (R, p. 47).

13. Ibid., p. 67 (R, p. 51). El famoso trabajo de M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, en: *Holzwege*, Francfort del Meno 1950, pp. 105-192; versión castellana: *Sendas perdidas*, Buenos Aires 1960, pp. 99-174, constituye un comentario tan profundo y penetrante como parcial a todo este pasaje de la *Fenomenología*.

14. Ibid.

15. Ibid.

pone sobre todo que lo absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro y, por tanto, que el conocimiento, a pesar de estar fuera de lo absoluto o de la misma verdad, es, sin embargo, verdadero.

Frente a esta postura de Kant, Hegel se reafirma en su punto de vista, según el cual el conocimiento es conocimiento de lo absoluto o no es en rigor conocimiento: «Solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto.»[16] Alegar un conocimiento verdadero que no sea conocimiento de lo absoluto es hablar sin ton ni son, ya que no hay otra verdad además de la verdad de lo absoluto. El verdadero conocimiento ha de comenzar por lo absoluto y atenerse a ello. Pero, ¿no es esto acercarse peligrosamente a la postura de Schelling y apelar a un conocimiento especial de lo absoluto, frente al cual todo otro conocimiento es declarado inferior y no verdadero? La respuesta de Hegel es tajante. La ciencia que él busca «no puede rechazar un saber no verdadero sin más que considerarlo como un punto de vista vulgar de las cosas, asegurando que ella es un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es para ella absolutamente nada, ni puede tampoco remitirse al barrunto de un saber mejor»[17]. Hegel no pretende nada de esto. Él no apela a ningún saber especial ni a ningún barrunto extraordinario. Sólo apela a una cosa: a la experiencia de la conciencia. Su fenomenología no será pues otra cosa que la experiencia del saber tal y como se manifiesta en la conciencia. Para ella no hay otro supuesto ni otro punto de partida que «el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber»[18].

La fenomenología hegeliana incluye un examen de la conciencia natural en orden a transformarla en conciencia filosófica[19]. Este examen supone una pauta. Ahora bien, ¿dónde encontrar esta pauta, si la ciencia que buscamos apenas ha empezado a aparecer? La conciencia, en efecto, distingue de sí misma algo con lo que se relaciona; este algo es «algo para la conciencia», pero, por otro lado, es también «algo en sí». Al primer lado lo llamamos el *saber*, al segundo, la *verdad*. Admitida esta distinción, ¿dónde encontrar la pauta para investigar la *verdad del saber*, ya que parece que en esta suposición lo único que sabemos no es lo que es en sí, sino lo que es para la conciencia y, por tanto, lo que afirmamos

16. Ibid., p. 69 (R, p. 52).
17. Ibid., p. 70 (R, p. 53).
18. Ibid., p. 71 (R, p. 54).
19. Sobre la conciencia, como sujeto de experiencia, su horizonte absoluto, sus dos momentos: el saber y la objetividad, y su autoexamen, véase M. Álvarez Gómez, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Salamanca 1978, pp. 74-90; 156-163. Álvarez Gómez analiza en esta obra el concepto hegeliano de experiencia. ¿Cómo es posible la experiencia filosófica, es decir la experiencia dotada de valor universal y necesario y de qué índole son las categorías que la hacen posible? La pregunta lleva consigo concretamente la pregunta por la relación entre la *Fenomenología* y la *Lógica*. Las categorías lógicas son el resultado del movimiento experiencial.

como esencia de algo no es su verdad, sino más bien nuestro saber acerca de él? Pero la contradicción se desvanece si tenemos en cuenta que en esta distinción entre la verdad y el saber, de lo que se trata es de la *misma conciencia*. Es la misma conciencia la que se refiere a algo como siendo para ella (el momento del saber) y como siendo en sí (el momento de la verdad). La misma conciencia es conciencia del objeto y conciencia de sí misma, conciencia de algo que para ella es verdad y conciencia de su conocimiento de esta verdad. Así, pues, la pauta sólo puede estar dentro de la conciencia. En una palabra, la conciencia es su propia pauta. Como escribe Hegel: «La conciencia es, por una parte, conciencia del objeto y, por otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que para ella es lo verdadero y conciencia de su saber acerca de ello y en cuanto que ambas cosas son *para ella misma*, ella misma es su comparación; es un hecho para la conciencia si su saber del objeto corresponde o no a éste. Es cierto que el objeto parece como si fuera para la conciencia solamente tal y como ella lo sabe, que ella no puede, por así decirlo, mirarlo por detrás para ver como es no *para ella*, sino *en sí*, por lo cual no puede examinar su saber en el objeto mismo. Pero precisamente porque la conciencia sabe en cualquier caso de un objeto, se da ya la diferencia de que por un lado algo sea para ella el *en sí* y por el otro el saber o el ser del objeto *para* la conciencia. Y sobre esta distinción, tal y como se presenta, se basa en el examen. Si en esta comparación encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era esencialmente un saber del objeto; con el saber, también el objeto pasa a ser otro, pues el objeto pertenecía esencialmente a este saber. Y así la conciencia se encuentra con que lo que antes era para ella el *en sí* no es en sí o que solamente era en sí *para ella*. Así, pues, cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no le corresponde, tampoco el objeto mismo puede sostenerse; o bien la pauta del examen cambia cuando en éste ya no se mantiene lo que se trataba de medir por ella; y el examen no es solamente un examen del saber, sino también de su pauta.»[20]

La experiencia en su conjunto es, pues, mediación dialéctica, en la que la conciencia se rectifica paso a paso en contacto con su objeto y éste en contacto con la conciencia. «Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia.»[21] La fenomenología hegeliana es, pues,

20. *Phänomen.*, p. 77s (R, p. 58).
21. Ibid., p. 78 (R, p. 58).

fenomenología de la experiencia que la conciencia realiza objetivamente sobre sí misma. Se trata en definitiva de un único proceso subjetivo-objetivo. La experiencia de la conciencia es a la vez, indisolublemente, conciencia de la experiencia. La conciencia se gana a sí misma en un constante careo con su contenido objetivo. Ahora bien, esta relación conciencia-objeto no es estática, sino dinámica. Al cambiar la conciencia, cambia también el objeto y viceversa. Si consideramos el proceso desde el lado de la conciencia, se nos aparece como un progresivo adiestramiento del sujeto no verdadero, prisionero de ilusiones, por la verdad que aparece. La verdad que va haciéndose obliga a la conciencia a abandonar antiguos puntos de vista que se muestran ahora, en comparación con ella, como erróneos. Lo mismo sucede desde el lado del objeto. También los objetos, como finitos que son, tienen en sí algo de no verdadero, manifiestan contradicciones que sólo se resuelven cambiando su contenido, adecuándolo a cada nueva fase de la relación conciencia-objeto hasta llegar a un objeto que tenga todas las garantías de ser verdadero.

Así y no de otro modo plantea Hegel lo que suele denominarse el «problema crítico»[22]. Se trata sencillamente de que la conciencia mire dentro de sí y examine sus contenidos. Hegel no es un ingenuo. Él sabe muy bien que no es posible salir de la conciencia y examinar el objeto en sí mismo. Por ello precisamente no queda sino el examen de la misma conciencia. Carece de sentido hablar de algo como verdadero, sin relacionarlo con los procedimientos por los que la conciencia puede establecerlo como tal. En la medida en que haya alguna inadecuación o discrepancia en las nociones que nos formamos de algún objeto cabe distinguir este objeto tal como es para nosotros de su modo de ser en sí. Pero cuando todas estas inadecuaciones y discrepancias han sido descartadas, aquella distinción deja de tener sentido. Un objeto que ha pasado por todas estas pruebas puede llamarse con toda propiedad un objeto verdadero. El método que Hegel utiliza para alcanzar este resultado es el dialéctico. «Cada forma inadecuada de conciencia debe recibir bastante cuerda para ahorcarse: se la debe permitir que se arruine a sí misma en la duda y que se desbarate en completo desespero. Su modo de ver el objeto, que parecía idéntico al objeto en sí mismo, debe manifestarse sólo como el objeto según es para nosotros. Debe ceder el puesto a otra fase de la conciencia que asuma otro modo de ver el objeto como es en sí

22. Sobre la *Fenomenología* como crítica del conocimiento véase el estudio de J.M. Navarro Cordón, *Sentido de la Fenomenología del Espíritu como crítica*, en: *En torno a Hegel*, pp. 266-314. Critica, en cambio, el planteamiento hegeliano X. Monserrat, *Análisis de la discontinuidad lógico-crítica entre la Introducción y la Dialéctica de la conciencia en la Fenomenología*, en: «Pensamiento», 29 (1973) 37-72.

mismo, y que debe a su vez poder descomponerse de la misma manera. Se hará así a la conciencia atravesar una serie de figuras en un orden que Hegel sostiene que es invariable e inevitable, hasta que al fin se haya alcanzado una etapa en que los criterios inmanentes de conciencia se hayan satisfecho totalmente y no quede ninguna oposición entre el objeto como es para nosotros y el objeto como es en sí mismo. Hegel mostrará que el objeto de este conocimiento absoluto es simplemente conocimiento absoluto en sí mismo y, consecuentemente, que ese conocimiento absoluto es auto-conciencia.»[23]

En resumen, para Hegel carece de sentido hablar de verdad o de realidad absoluta al margen de la conciencia. En vez de oponer radicalmente verdad y apariencia, Hegel considera que la verdad no es en definitiva sino la esencia depurada de lo que se muestra a la conciencia. Naturalmente, para llegar hasta aquí hay que recorrer un largo camino. Pero Hegel da por supuesto que en este camino se llega a un punto en el que la cosa que aparece es ya la cosa misma. «Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará a un punto en que se despojará de la ilusión de llevar prendida en sí algo extraño, que es solamente para ella y es como un otro, y alcanzará el punto en que la apariencia se hace igual a la esencia y en que su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta su esencia, la conciencia indicará la naturaleza del mismo saber absoluto.»[24]

3. La certeza sensible

Como acabamos de ver, el punto de vista del saber absoluto, de la ciencia, no es punto de vista inmediato de la conciencia. De otro modo la filosofía estaría de sobra. Si hay filosofía, es precisamente porque la verdad no es nunca un saber inmediato, sino un saber mediado, no está al comienzo, sino al final. Para Hegel hay un camino hacia la verdad, pero ese camino hay que andarlo. Ahora bien, el punto de partida del camino es la certeza sensible. En Hegel la conciencia no es jamás como en Descartes una conciencia aislada: forma parte del mundo y la certeza sensible constituye su primera relación con este mundo. Aparentemente es un saber inmediato de un objeto inmediato. Un objeto está allí, presente, y la conciencia lo acoge. En realidad, anota Hegel, la conciencia inmediata no existe. Incluso bajo su forma más humilde, la concien-

23. Cf. J.N. Findlay, o.c., p. 86.

24. *Phänomen.*, p. 80 (R, p. 60).

cia implica escisión, oposición, desdoblamiento de la unidad; el conocimiento del objeto no es sin más el objeto del conocimiento. Pero hay más. La certeza sensible no se basta a sí misma. Se tiene por el saber más rico y concreto, pero es el más pobre y abstracto. En definitiva, es un saber que sólo sabe *esto* ahora y aquí. Asimismo el sujeto de este saber es el puro y puntual *éste*. *Éste* sabe *esto*, a esto se reduce la certeza sensible. De ahí su inevitable diversidad y pluralidad. Porque, si éste sabe esto, aquél sabe aquello. Cada sujeto ocupa un lugar en el espacio y el tiempo y las respectivas perspectivas son distintas. Incluso para el mismo sujeto individual cada momento de su certeza es distinto del siguiente. Hegel describe magistralmente la situación en estos términos: «A la pregunta: *¿qué es ahora?*, podemos responder: *ahora es de noche*. Para examinar la verdad de esta certeza sensible bastará un simple intento. Escribamos esta verdad; una verdad nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada. Pero si *ahora, este mediodía* revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que confesar que dicha verdad se ha vuelto vieja.»[25] En el límite de la sensibilidad se desintegraría toda unidad. El mundo sería un caos.

La certeza sensible se manifiesta, pues, como esencialmente relativa. Ortega ha expresado esta realidad con la famosa imagen de la sierra del Guadarrama, cuya cara es distinta para el filósofo que la contempla desde El Escorial y un supuesto labriego que lo hiciera desde los campos de Segovia. De ahí deduce Ortega su teoría de que cada vida es un punto de vista sobre el universo. Hegel no estaría de acuerdo con esta consecuencia. Porque, al margen de yo puedo dar la vuelta a la montaña y contemplarla desde sus dos vertientes, el conocimiento no se agota en la certeza sensible. De hecho, la conciencia está siempre más allá de la pura certeza sensible. Pese a nuestros esfuerzos nos es imposible dar a palabras tales como «esto», «aquí», «ahora», un significado meramente particular. Su significado, en la medida en que tienen alguno, se afirma inequívocamente como universal. Ya lo decían los escolásticos: *individuum est ineffabile*. Podemos empeñarnos en dar a nuestras palabras un significado exclusivamente particular, pero la «naturaleza divina» del lenguaje frustra nuestro empeño e invierte la situación. Así yo puedo referirme a un trozo de papel como a «este trozo de papel». Resulta, sin embargo, que todo papel es un «este trozo de papel» y yo he dicho solamente lo universal. Por eso Hegel se maravilla de que pueda afirmarse en serio, como hace el sensismo, que la conciencia sensible conlleva la verdad absoluta. «Semejante afirmación no sabe lo que dice, ni sabe que

25. Ibid., p. 83 (R. p. 64).

dice cabalmente lo contrario de lo que se propone decir.»[26] La verdad de la conciencia sensible no se aguanta como verdad. Cada certeza sensible es superada por otra certeza. Lo único que en ella se afirma como verdadero es lo universal. En definitiva, la certeza más simple supera siempre el nivel de lo sensible e inmediato. El objeto ha entrado en una categoría nueva: la cosa. Estamos a la vez ante una nueva figura de conciencia: la percepción.

4. La percepción

El objeto de la percepción es la *cosa*. Hegel la define como un simple conjunto de muchos, es decir, la unidad de muchas propiedades. Así un grano de sal es percibido como blanco, cúbico, salado, etc. Unidad y multiplicidad hacen, pues, la estructura de la cosa. La conciencia, al tratar de percibirla, será llevada de uno a otro lado del binomio multiplicidad-unidad y, con ello, de uno a otro polo de la relación sujeto-objeto. Primero pondrá la verdad de la cosa en la unidad y atribuirá a sí misma la diversidad. Pero, como la cosa es lo que es en virtud de sus propiedades, inmediatamente se verá obligada a reconocer la objetividad de las mismas y pondrá la verdad de la cosa en la diversidad y atribuirá, en cambio, la unidad a su propio percibir. Hegel quiere poner de relieve con esta dialéctica que la conciencia percipiente se desmorona como antes se desmoronó la conciencia sensible. Es imposible reconciliar la unidad de la cosa con la presencia en ella de varias cualidades distintas que están igualmente presentes en otras cosas. El saber de las cosas se vuelve aparente. En realidad, concluye Hegel, en uno y otro caso se ha puesto mal el problema. No se trata de saber lo que en la cosa aislada viene de ella o de nosotros, lo que la cosa es en sí misma o en relación con otras cosas, ya que no existe una cosa aislada. La cosa es a la vez *en* sí misma y *para* otra cosa. La realidad es una trama de relaciones mutuas. Hemos pasado de la cosa a la relación y hemos entrado en el reino del entendimiento.

5. El entendimiento

El entendimiento expresa primeramente esa relación con la noción de *fuerza*. La fuerza es, por así decirlo, la cosa dinamizada, el momento de despliegue desde un centro de unidad de las múltiples propiedades

26. Ibid., p. 90 (R. p. 69).

que la constituían. Pero la fuerza sólo es real frente a otra fuerza. Una fuerza es o solicitante o solicitada y no puede representar su papel, sino asumiendo el papel de la otra. La fuerza solicitante pasa a ser solicitada y la solicitada, solicitante. La naturaleza se convierte en el reino de la dualidad, de la polaridad, de la acción recíproca. El resultado de esta dialéctica es que hay que dejar de mirar la fuerza en su realidad y buscar su verdad en el *concepto*.

El entendimiento descubre ahora, como su objeto, el *universal*, no el universal como conjunto de cualidades sensibles que consideraba la percepción, sino un universal inteligible y como tal supra-sensible. Ahora bien, con ello el entendimiento ha descubierto el interior de las cosas en oposición a su manifestación sensible. A través del juego de las fuerzas, el entendimiento contempla «el fondo verdadero de las cosas»[27]. El mundo se ha desdoblado: de un lado, la manifestación de las cosas, el fenómeno; del otro, su interior o fondo verdadero, es decir, el mundo suprasensible o nouménico. Sucede, sin embargo, que este verdadero interior, puesto como siendo inmediatamente más allá de la conciencia, no es otra cosa que la nada del fenómeno, y por lo tanto pura vaciedad.

Hegel apunta aquí hacia la concepción kantiana del noúmeno negativo. Kant insiste en el hecho de que no podemos tomar el mundo del lado de acá de la experiencia como una cosa en sí, sino sólo como un fenómeno, pero que tampoco podemos pretender pasar más allá del fenómeno y alcanzar la cosa en sí, ya que en este caso traspasaríamos la frontera de la experiencia y haríamos de las categorías un uso ilegítimo. Queda sólo la necesidad de afirmar ese desconocido más allá del fenómeno como noúmeno en sentido negativo. Hegel se opone radicalmente a esta concepción kantiana. De ese interior o fondo verdadero de las cosas no puede darse ningún conocimiento, pero no, como pretende Kant, porque la razón es limitada, sino por la misma naturaleza de la cosa, porque en el vacío no se conoce nada y, sobre todo, porque este interior es puesto del otro lado o más allá de la conciencia. Da lo mismo situar a un ciego en medio de la riqueza del mundo suprasensible o a un hombre que ve en medio de la pura tiniebla o de la pura luz: ni uno ni otro alcanzarán a ver nada. De modo similar no es preciso suponer que la razón es corta de vista para negarle la capacidad de ver el mundo suprasensible, cuando este mundo se sitúa del otro lado o más allá de su ángulo de visión.

Hegel, como ya sabemos, ve las cosas de otro modo. En vez de separar fenómeno y noúmeno, su dialéctica tiende a identificarlos. El

27. Ibid., p. 117 (R, p. 89).

noúmeno no puede ser en definitiva otra cosa que el conocimiento total del fenómeno. De hecho, ya en este estadio de la fenomenología hegeliana el interior de las cosas ha sido puesto por mediación del fenómeno. La gran astucia, dirá Hegel en una nota personal, es que las cosas sean como son y que no haya que ir más allá de ellas, sino tomarlas en su aparecer, en vez de ponerlas como cosas en sí. La esencia de la esencia es aparecer y la aparición es la aparición de la esencia[28].

Antes de llegar a este conocimiento liberador le queda a la conciencia mucho camino que andar. Sin embargo, un primer paso en este camino es la *ley*. La ley expresa de manera universal e inteligible lo que hay de verdad en el cambio incesante de los fenómenos. La ley es «la imagen estable del fenómeno inestable»[29]. Por eso Hegel habla del «tranquilo reino de las leyes» como el modelo quieto del mundo percibido[30]. Ahora bien, la ley es la verdad del fenómeno, pero de una manera todavía inadecuada: «Sólo es su primera verdad y no agota totalmente la manifestación.»[31] Por ello, porque la ley no expresa toda la riqueza del fenómeno, nos encontramos por de pronto con una multiplicidad de leyes. El entendimiento busca entonces reducir todas las leyes a la unidad de una sola ley. En el término de este intento está Newton con su ley universal de la gravedad que reduce a la unidad el caer de la piedra y el movimiento de los astros. Pero, al ser reducidas a una única ley, las leyes pierden su determinabilidad. Y así la gravedad como ley única que abarca las leyes de la caída de los cuerpos y del movimiento de los astros, no expresa en realidad a ambas leyes. Sólo dice que cualquier cosa tiene con cualquier otra una diferencia constante. En otras palabras. La ley tiene el mérito de enunciar una legalidad obligatoria en el aparecer de las cosas, pero al precio de renunciar a sus diferencias cualitativas.

Esto significa que la ley universal no ha asumido toda la verdad del fenómeno. Subsiste en ella una diferencia entre el ser y el concepto. Para salvar esa diferencia surge la explicación de la ley que tiende a acercar ambos extremos. Por la explicación el entendimiento pretende salvar la necesidad de la ley, pero, dejando el objeto inalterado, la pone en sí mismo, en sus propias explicaciones. Hegel reprocha al entendimiento el abuso de explicaciones meramente verbales del tipo: el opio hace dormir, porque tiene virtud dormitiva o el frío es la carencia del calor. El movimiento de la explicación es, por oposición al contenido que permanece inalterable, un puro formalismo abstracto, pero este formalismo

28. Cf. J. Hippolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, I, p. 122.
29. *Phänomen.*, p. 122 (R, p. 92).
30. Ibid.
31. Ibid.

contiene lo que falta a su objeto, el mundo de las leyes, es movimiento en sí mismo.

De lo que se trata ahora, es de poner el cambio en el objeto mismo. Este intento conduce a la curiosa figura del mundo invertido: el mundo suprasensible es puesto al revés o patas arriba. «El primer suprasensible, el reino quieto de las leyes, la imagen inmediata del mundo percibido, se torna en su contrario; la ley era, en general, lo que permanecía igual, como sus diferencias; pero ahora se establece que ambas cosas, la ley y sus diferencias, son más bien lo contrario de sí mismas; lo igual a sí se repele más bien de sí mismo y lo desigual a sí se pone más bien como lo igual a sí... Este segundo mundo suprasensible es, de este modo, el *mundo invertido;* y ciertamente, en cuanto que un lado está presente ya en el primer mundo suprasensible, el mundo *invertido* de este *primer* mundo... Según la ley de este mundo invertido, lo homónimo del primero es, por tanto, lo desigual de sí mismo y lo desigual de dicho mundo es asimismo desigual a sí mismo o deviene igual a sí. En determinados momentos resultará que lo que en la ley del primero era dulce es en la de éste invertido en sí amargo y, lo que en aquella ley era negro es en éste blanco. Lo que en la ley del primero era el polo norte de la brújula es en su otro en sí suprasensible (es decir en la tierra) el polo sur, y lo que allí es polo sur es aquí polo norte.»[32]

Para comprender esta experiencia del mundo invertido, más que a los ejemplos tomados de la ciencia que Hegel aduce, hay que referirse, como apunta J. Hyppolite, a la dialéctica del Evangelio[33]. En el sermón del monte Cristo opone sin cesar la apariencia a la realidad profunda. Se ha dicho, pero yo os digo. En el Evangelio el humillado será ensalzado, el débil fuerte, etc. El propio Hegel apunta en este contexto a una dialéctica del crimen y del castigo, que recuerda a Dostoiewski. «En otra esfera vemos que, con arreglo a la ley inmediata, el vengarse del enemigo constituye la más alta satisfacción de la individualidad atropellada. Pero esta ley, según la cual debo mostrarme como esencia contra quien se niega a tratarme como esencia independiente, y suprimirlo a él más bien como esencia, se invierte por el principio del otro mundo en lo opuesto, y la restauración de mí mismo como esencia mediante la superación en la esencia del otro se convierte en autodestrucción. Ahora bien, si esta inversión que se representa en el castigo del delito se convierte en ley, tampoco ésta es sino la ley de un mundo que tiene que enfrentarse a un mundo suprasensible invertido, en el que se honra lo que en aquél se desprecia y se desprecia lo que en aquél se honra. La pena, que según la

32. Ibid., p. 129s (R, p. 98).

33. *Cf. J. Hyppolite*, o.c., I, p. 133.

ley del primero infama y aniquila al hombre, se trueca en su mundo invertido en el perdón que mantiene a salvo su esencia y lo honra.»[34]

Importa, con todo, subrayar con Hegel una cosa: la oposición del mundo al revés al anterior mundo suprasensible no ha de ser pensada como oposición de lo externo y lo interno, del fenómeno y lo suprasensible, porque tal oposición ha quedado ya atrás. Tampoco hay que pensar ambos mundos como dos realidades subsistentes separadamente, en cuyo caso uno de ellos volvería a ser el mundo de la percepción, mientras que el otro, frente a él, sería un mundo representado como sensible, pero sin poder ser percibido como tal. En otras palabras, no hay que buscar el mundo al revés en otro mundo, sino precisamente en *este* mundo. La realidad del mundo al revés para el mundo sensible consiste en que hay cosas dulces porque las hay amargas, en que la brújula tiene un polo norte porque tiene un polo sur, o en que el crimen es crimen porque merece una pena, la cual a su vez, como reconciliación de la ley con la realidad, es la negación del crimen.

Así, pues, al pensar la oposición de los dos mundos hay que dejar de lado toda noción de una diferencia exterior y «concebir en su pureza este concepto de absoluto de la diferencia como diferencia interior, como el repeler de sí mismo lo homónimo como homónimo y el ser igual de lo desigual como desigual. Hay que pensar el cambio puro o la contraposición en sí mismo, la contradicción»[35]. En efecto, si pensamos un opuesto o contrario tal que la contrariedad le pertenezca, entonces ese contrario no es contrario de otra cosa que de sí mismo, no se opone sino a sí mismo, y la diferencia es una diferencia que no es diferencia, que se supera como diferencia. Esta diferencia interior que en su diferencia es *superada* es lo que llama Hegel la *infinitud,* es decir, el movimiento por el que algo deviene su contrario, se pone como un otro que, sin embargo, no es otro sino él mismo[36]. Éste es exactamente el resultado de la dialéctica del mundo al revés. El mundo invertido es la inversión de sí mismo, es él mismo y su contraposición en una unidad. Y solamente así es la diferencia como diferencia interna o como infinitud. La ley nos ofrecía sólo el aspecto cuantitativo de la naturaleza. Hegel en cambio ha pretendido algo más. Ha querido entrar dentro de las cosas para descubrir lo que él denomina la vida infinita. «Esta infinitud simple o el concepto absoluto debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal omnipresente, que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma

34. *Phänomen.*, p. 130 (R, p. 98s).
35. Ibid., p. 132.
36. Cf. F. Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, II, p. 288.

todas las diferencias, así como su ser superado y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta.»[37] En un texto juvenil, Hegel se imponía como tarea «pensar la vida pura». Ahora acaba de presentárnosla como un anticipo de lo que va a ser la autoconciencia.

En efecto, la conciencia se da cuenta por vez primera de algo que hasta ahora permaneció para ella de lado: que el movimiento de la vida infinita era el alma de todo el recorrido anterior, aunque sólo ahora haya aparecido libremente. En el mismo momento en que la infinitud deviene objeto para la conciencia, ésta se convierte en autoconciencia. El objeto que hasta ahora aparecía para la conciencia como opuesto, aparece ahora ciertamente como opuesto, pero en cuanto y porque la conciencia es conciencia. La diferencia entre el objeto y la conciencia es una diferencia interior a la conciencia y, por ende, una diferencia que no es diferencia, que en su diferencia es superada como diferencia. «La conciencia de un otro, de un objeto en general es necesariamente *autoconciencia,* ser reflejado en sí, conciencia de sí misma en su ser otro. El *proceso necesario* de las figuras anteriores de conciencia, para la que lo verdadero era una cosa, un otro que ella misma, expresa cabalmente que no sólo la conciencia de la cosa sólo es posible para una autoconciencia, sino, además, que sólo ésta es la verdad de aquellas figuras.»[38]

Estamos en un momento decisivo del itinerario hegeliano. Se alza el telón que cubría lo interior y ¿qué se ve? «Se ve que detrás del telón no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros tras él, tanto para ver como para que haya algo que pueda ser visto.»[39] La verdad de las cosas dice relación necesaria a la conciencia. Pero con ello la conciencia ha cobrado conciencia de sí misma, se ha convertido en autoconciencia. ¿Qué es, en efecto, la autoconciencia sino el movimiento de la reflexión por el que la conciencia se reconoce a sí misma en el acto de conocer lo otro? La verdad de la conciencia es la autoconciencia y ésta es el fundamento de aquélla, de suerte que en la existencia toda conciencia de un objeto es autoconciencia.

6. La autoconciencia

A nivel de la autoconciencia empieza a realizarse el proyecto de Hegel: la substancia aparece por vez primera como sujeto. Con la autoconciencia entramos «en el reino propio de la verdad»[40]. El mundo en su totalidad, expresado por la noción de la vida, se refleja en la autoconciencia. Ahora bien, por su misma noción la autoconciencia es retorno a sí misma a partir de la alteridad. Lo otro, el mundo sensible, se manifiesta, pues, en ella como otro, pero como un otro que ella niega en su alteridad independiente para relacionarlo consigo. En otras palabras, lo que constituye la autoconciencia no es la pura contemplación del ser, en la que la conciencia se olvidará más bien de sí misma, sino su *deseo.* Es el deseo de lo otro lo que lleva a la conciencia a reconocerse a sí misma. Por eso Hegel caracteriza a la autoconciencia como apetencia o deseo insaciable *(Begierde).* El deseo es el movimiento por el que la conciencia se lanza hacia lo otro, no para destruirlo (en tal caso no habría autoconciencia), sino para negarlo en su independencia y convertirlo en medio de su propia autoafirmación. Notémoslo: lo que la conciencia busca en el objeto sensible no es el mismo objeto sensible, sino a sí misma. Como escribe Hegel: «En adelante la conciencia como autoconciencia tiene un doble objeto: el primero, inmediato, el objeto de la certeza sensible y de la percepción, pero que ahora presenta para ella el carácter de lo negativo; y el segundo, ella misma, objeto que es la esencia verdadera y que inicialmente sólo está presente en su oposición al primero. La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en el curso del cual es suprimida esta oposición y por el que aparece su igualdad consigo misma.»[41]

Ahora bien, como es obvio, una tal conciencia no podrá encontrar jamás en ningún objeto sensible la satisfacción de su deseo. En efecto, si lo que la conciencia busca en el movimiento del deseo no es lo otro, sino a sí misma, sólo podrá satisfacerla un objeto, en el cual no sólo pueda *reconocerse,* sino también pueda ser *reconocida.* En otras palabras, la dialéctica constitutiva de la autoconciencia (autoafirmación mediada por la negación de lo otro) no tiene salida, si lo otro no es también como la misma conciencia deseo de sí mismo, es decir, autoconciencia. Lo que quiere decir: la conciencia no es una autoconciencia sino para otra autoconciencia. La conciencia no existe como yo, si no se ve reflejada en otro yo, un *alter ego* que es a la vez *alter* y *ego,* en el que la conciencia pueda reconocer al otro como otro yo y al mismo tiempo reconocerse a sí misma.

El deseo que constituye la autoconciencia se desemboza, pues, en el

37. *Phänomen.,* p. 134 (R, p. 101).
38. Ibid., p. 137 (R, p. 103).
39. Ibid., p. 138 (R, p. 104).

40. Ibid., p. 140 (R, p. 107). El capítulo dedicado a la autoconciencia es a todas luces el corazón de la *Fenomenología.* Sobre él se leerá con provecho el breve comentario de H.G. Gadamer, *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel,* Valencia, «Cuadernos Teorema», 47 (1980).
41. *Phänomen.,* p. 141 (R, p. 108).

fondo como deseo de ser reconocida por otra autoconciencia. «La conciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia.»[42] Solamente en el hecho de ser reconocida por otra autoconciencia encuentra la conciencia la plena afirmación y confirmación de sí misma que desea. Ahora bien, esta dialéctica del deseo no ha de ser entendida como operación de una de las dos conciencias, sino de ambas a la vez. Para que yo reconozca al otro como yo, es preciso que le vea hacer sobre mí lo que yo me veo hacer sobre él. Se trata de un movimiento bilateral, del entrecruzamiento de dos conciencias que no solamente se ven la una en la otra, sino que se ven como viéndose la una en la otra. Es la reciprocidad que A. Machado ha expresado en unos famosos versos:

El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas:
es ojo porque te ve.

La nueva situación incluye en germen una nueva oposición. En efecto, si la autoconciencia no encuentra su satisfacción sino en otra autoconciencia, entonces cada conciencia reclama de la otra el reconocimiento de sí misma. La relación de las conciencias entre sí pasa por el enfrentamiento: cada una exige de la otra lo que aquélla no quiere darle. El joven Hegel había entrevisto la solución de este nudo dialéctico en el ideal cristiano del amor, aún subrayando, por otra parte, que la exigencia del amor no puede realizarse sino como renuncia al derecho. En el amor desaparece lo tuyo y lo mío. Quien vive del amor y no del derecho está dispuesto de antemano a dar todo aquello que el otro pueda exigirle. Podría decirse que el amor cortaba el nudo gordiano: el problema se resolvía antes de que pudiera plantearse. En el amor la oposición de las conciencias se resuelve en comunión. El que ama está dispueso a reconocer al otro, aun antes de ser reconocido por él. El amor es reconocimiento mutuo, es la revelación mutua de dos seres, el uno al otro y cada uno a sí mismo. En la *Fenomenología,* Hegel no ha olvidado del todo esta intuición juvenil. De hecho, si ha de haber una salida a la dialéctica de la conciencia, sólo puede encontrarse en el nosotros de una comunidad, fundada en el perdón y la reconciliación[43]. Pero perdón y reconciliación

42. Ibid., p. 146 (R, 112).
43. Aborda esta problemática E. Trías, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel,* Barcelona 1981. Según Trías, en sus ensayos francfortianos, Hegel reflexionó sobre el amor desde una dimensión vital y anímica, lo que no constituía un punto de partida suficiente para una reflexión sobre la relación intersubjetiva. Al profundizar después en esta relación, se vio obligado a substituir el principio del amor y de la vida por el principio espiritual, privilegiando así las relaciones de lucha a muerte como premisa del reconocimiento intersubjetivo. Sobre esta nueva base Hegel concibe finalmente la reconciliación en términos morales y políticos: de ahí la necesidad del «lenguaje del perdón».

presuponen, como es claro, el enfrentamiento y la lucha, al menos como etapa prevista. Es lo que Hegel va a mostrarnos en su famosa dialéctica del señor y del siervo[44]. El problema reside sólo en si será o no posible recuperar la comunión perdida desde la oposición y la lucha. La verdadera reconciliación lleva consigo el abandono del plano del derecho, que es aquel en que se sitúa Hegel. De otro modo, no es reconocimiento, sino pacto, fijación de límites. Se dice «nosotros» pero se sobreentiende «yo».

a) *El señor y el siervo*

Ya sabemos que la autoconciencia sólo es en cuanto es reconocida por otra. Para llegar a ser plenamente para sí la autoconciencia necesita de la mediación de otra autoconciencia. El movimiento de reflexión por el que una conciencia llega a sí misma pasa por el acto de reconocimiento de la otra. Cada una de las conciencias representa el papel de término medio que posibilita a la otra el acceso a la autoconciencia. Término medio no meramente pasivo, sino activo, que ha de cooperar en la acción que pasa a través de él. Como dice Hegel: «Las conciencias se reconocen como reconociéndose mutuamente.»[45] Sucede, sin embargo, que para cada una de las conciencias no hay otra autoconciencia que ella misma. Cada una se afirma como la autoconciencia que debe ser reconocida. Se realiza, pues, un desplazamiento del término medio a los extremos, que «se contraponen como extremos, siendo uno sólo el reconocido y el otro el que reconoce»[46]. Por otra parte, la autoconciencia ha surgido como negación de la naturaleza. Ella se sabe por encima de la vida biológica. Su independencia respecto de la naturaleza se muestra como desprecio de la vida. Despreciando la vida se muestra como autoconciencia y ofrece a la otra conciencia la ocasión de mostrarse también como tal. Esta actitud lleva consigo dos cosas: la voluntad de matar al otro y de arriesgar la vida propia. «El comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se *comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar su certeza de *ser para sí* a la verdad en la otra y en sí misma.»[47]

El deseo de ser reconocida implica, pues, para la conciencia el riesgo de la vida. Ahí reside precisamente la diferencia esencial entre el hombre

44. Comenta este pasaje A. Álvarez Bolado, *La experiencia de la libertad.,* en: *En torno a Hegel,* pp. 11-43.
45. *Phänomen.,* p. 150 (R, p. 115).
46. Ibid.
47. Ibid., p. 151 (R, p. 116).

y el animal. Al revés del animal que se mueve sólo por el apetito biológico de conservar la vida, el hombre es capaz de arriesgarla para darle una mayor plenitud espiritual. En ocasiones es mejor morir que vivir sin dignidad. «Es sólo por el riesgo de la vida que se conserva la libertad, que se muestra que el ser no es de la esencia de la autoconciencia, como tampoco lo es su arraigo en la plenitud de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia es puro *ser para sí*. Y es también por el riesgo de la vida que el individuo, por reconocido que sea como *persona*, alcanza la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. Asimismo, cada uno del mismo modo que expone su vida, tiene que tender a la muerte del otro, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo.»[48]

El encuentro de dos conciencias implica, pues, una lucha a muerte, en la que cada una pretende someter a la otra y hacerse reconocer por ella como superior. Esta lucha lleva a ambos contendientes a afirmarse por encima de su animalidad, de su existencia natural empírica, precisamente en tanto en cuanto ponen en peligro su vida. Pero no todos los hombres se arriesgan a perder la vida. No todos los hombres ponen el deseo humano de ser reconocidos por encima del mero deseo biológico de supervivencia. Sin esta desigualdad de deseos no sería posible la historia. La lucha por la superioridad terminaría necesariamente en la muerte de uno de los dos contendientes y, por lo mismo, en el fracaso del otro en su deseo de ser reconocido. Ocurre, pues, que en este instante crucial los dos momentos del deseo se reparten entre las dos conciencias. La una, por miedo a perder la vida, cede en su deseo de ser reconocida; la otra mantiene su deseo de ser reconocida hasta el riesgo mismo de la vida. De este modo surge entre los hombres una diferencia esencial: el vencedor ha arriesgado su vida para afirmarse como autoconciencia independiente; el vencido ha perdido la independencia para conservar la vida. Ello constituye al primero en *señor* y al segundo en *siervo*.

Podría pensarse que el movimiento de la historia estará en adelante del lado del señor. El desarrollo ulterior de la dialéctica en ambas conciencias va a mostrarnos lo contrario. Sin duda, la existencia del señor se reducirá a la lucha y la del siervo al trabajo. El siervo sujeta la naturaleza al servicio de su amo, el cual se adueña así del mundo, sin tener que sujetarse a él. Pero en esta relación siervo-señor hay un elemento llamado a cambiarla de signo. El señor se sirve del siervo como si fuese su propio cuerpo para transformar la naturaleza. Su relación con ésta pasa, pues,

48. Ibid., p. 151s (R, p. 116).

por la mediación del trabajo del siervo. Con ello el señor pierde aquella relación humana con la naturaleza que consiste en el trabajo: le basta con gozar de ella, como el animal, sin necesidad de transformarla. Por otro lado, el señor no encuentra satisfacción en ser reconocido por un siervo, sino por otro señor. Pero este reconocimiento es imposible, puesto que la única alternativa que le queda es o matar al señor o convertirlo en su siervo. El desarrollo de la conciencia señorial desemboca así en un callejón sin salida. Si la historia ha de culminar en una satisfacción consciente, el futuro no está al lado del señor sino del lado del siervo.

«La verdad de la conciencia señorial es, por tanto, la conciencia servil.»[49] El siervo, en efecto, tiene dos ventajas sobre su amo. En primer lugar, si ha escogido vivir, ha sido por miedo a la *muerte*. Como escribe Hegel, anticipando futuros desarrollos del pensamiento existencialista, la concienca del siervo «tiene de su lado la verdad de la pura negatividad y del ser para sí, pues lo ha vivido en sí mismo. Esta conciencia ha experimentado la angustia no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino acerca de la integridad de su ser, porque ha tenido miedo a la muerte, el señor absoluto. En esta angustia se ha sentido internamente desquiciada, ha temblado en las profundidades de sí misma y todo lo que había en ella de firme ha empezado a tambalearse»[50]. En otras palabras, la angustia ante la muerte ha empujado al siervo a tomar plena conciencia de sí mismo. Al revelarle trágicamente su propia finitud, la insuficiencia y fragilidad del mundo natural, la muerte le ha revelado en negativo lo que es el hombre. En segundo lugar, el *trabajo* del siervo lleva consigo un elemento humano que le abre camino a su futura liberación. El siervo no trabaja para satisfacer directamente sus necesidades, sino las de su amo. Al mismo tiempo, al transformar la naturaleza, crea con su esfuerzo un mundo cada vez menos natural y más humanizado. El trabajo constituye así para el siervo una educación que le libera de sus instintos y le ayuda a encontrarse y a reconocerse a sí mismo en un mundo al que ha impuesto su propio rostro.

El resultado de todo este proceso es la emergencia de una nueva figura de conciencia: el *pensamiento*. El pensamiento surge en la conciencia

49. Ibid., p. 155 (R, p. 119).
50. Ibid., p. 155s (R, p. 119). A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, ha hecho de la muerte la experiencia básica de la *Fenomenología*. El miedo a la muerte se encuentra en la raíz del sometimiento del esclavo y de la génesis de sus ideologías. En el mundo griego los señores se ocupaban en la política y en la guerra, mientras los esclavos trabajaban. En el mundo romano todos los hombres se convierten en esclavos de un solo señor, el emperador. Los esclavos se dedican entonces a segregar ideologías liberadoras: estoicismo, escepticismo. Finalmente el cristianismo iguala a esclavos y señores, pero para someterlos a todos bajo un solo Señor. La libertad consiste entonces en negar a Dios. En definitiva, toda esclavitud se funda en el miedo a la muerte. Cuando el hombre pierda este miedo dejará de someterse. Como apunta R. Valls Plana, lo peor de esta lectura «libre» de Hegel no es tanto la simplificación atea de la ambigüedad religiosa de Hegel, cuanto el fuerte carácter individualista, en una línea típicamente existencialista, que se da a la dialéctica que se considera central *(Del yo al nosotros*, p. 400).

del siervo a partir de la unión de sus dos momentos esenciales: el «para sí» de la autoconciencia y el «en sí» del objeto, al que ha dado forma con su trabajo. El pensamiento no se mueve ya en representaciones, sino en conceptos, es decir, en un ser en sí que, sin embargo, como concebido no es distinto de la conciencia que lo concibe. La representación es algo exterior a mí. En cambio, el concepto es para mí inmediatamente *mi* concepto. Este pensamiento, en el que se han unido el para sí de la conciencia y el en sí del objeto, aparece como libertad. «En el pensar, *yo soy libre,* porque no soy en otra cosa, sino que permanezco simplemente cabe mí mismo y el objeto que es para mí, la *esencia,* está inseparablemente unido a mi ser para mí.»[51] El siervo, mediante el pensamiento, ha cobrado conciencia de su esencial e inalienable libertad.

b) *El estoicismo*

Pero esta libertad es todavía una libertad abstracta y vacía. En el ocaso de la sociedad antigua, en un mundo desquiciado entre amos y esclavos, la conciencia se refugia en esta libertad interior. Esta actitud es la del estoicismo. La conciencia estoica se persuade de que *es* libre, por el hecho de *saberse* libre. Hegel subraya que tal doctrina sólo podía surgir en un tiempo de miedo y de esclavitud universales como una tentativa de evasión de la realidad. De hecho, la conciencia estoica es negativa frente a la relación de señorío y servidumbre. «Su acción propia es ser libre, en el trono como entre grilletes, en el seno de la total dependencia de su existencia singular; su postura es conservar esta impasibilidad sin vida que, fuera del movimiento de la existencia concreta, del obrar como del padecer, se refugia siempre en la simple esencialidad del pensamiento.»[52] Estoicos son el emperador Marco Aurelio y el esclavo Epicteto, pero ni el primero desciende del trono, ni el segundo rompe sus cadenas. Situándose por encima de todo contenido, el estoico es incapaz de dar contenido alguno a la libertad. Su libertad no es todavía real; es sólo libertad en el pensamiento, el concepto de la libertad, pero no la libertad viva misma.

c) *El escepticismo*

La conciencia estoica es una casa a medio hacer. No afirma su libertad con suficiente seriedad. El estoico se contenta con negar en el pensa-

51. *Phänomen.*, p. 159 (R, p. 122).

52. Ibid., p. 160s. (R, p. 123).

miento la importancia para la libertad de tronos y grilletes, pero en la realidad sigue siendo un esclavo. La contradicción sólo podría levantarse por la acción. Obligado a actuar, pero no atreviéndose a llevar la única acción verdaderamente liberadora, la muerte del señor, la conciencia estoica se contenta con *negarlo todo* en el pensamiento. Surge así una nueva figura de conciencia: el escepticismo. La actitud escéptica es más radical que la estoica. El estoico negaba la importancia para la libertad de tronos y cadenas. El escéptico da un paso más: niega que haya en realidad tronos o cadenas. Diciendo no a todo, el escéptico destruye la realidad del mundo, aunque sea sólo en el pensamiento. Pero el escepticismo es una casa que se autodestruye. La conciencia escéptica ha de existir al lado de la conciencia natural, a la que niega, sin poder anularla. El escéptico dice no a la realidad, pero continúa referido a ella con toda su existencia. Su conciencia se ha escindido en dos formas de conciencia, una sofisticada y otra común, y pasa continuamente de una a otra. La conciencia escéptica «deja disolverse en su pensamiento el contenido no esencial, pero en este acto mismo es la conciencia de algo inesencial; proclama un universal desvanecerse, pero esta proclamación existe y, por lo tanto, es parte del desvanecerse proclamado; afirma la nulidad del ver, del oír, etc. y ella misma ve y oye; afirma la nulidad de supuestos principios éticos esenciales y los erige en poderes rectores de su propia conducta. Sus obras y sus palabras se contradicen siempre. Tiene en sí misma la doble conciencia contradictoria de su propia e inmutable constancia y de su total inconstancia y contingencia. Pero mantiene disociada esta contradicción y se comporta hacia ella como en su movimiento puramente negativo en general»[53].

d) *La conciencia infeliz*

La verdad del escepticismo sería el suicidio. No es posible ser escéptico de verdad, sin ver esta contradicción y sin querer levantarla por la acción. Pero de nuevo el escéptico no actúa. La única salida es una vez más una nueva figura de conciencia: la conciencia infeliz[54]. La nueva figura es

53. Ibid., p. 165s (R, p. 127).

54. La conciencia infeliz es una de las figuras centrales de la *Fenomenología* y, en general, del pensamiento hegeliano. La obra de A. Escohotado, *La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel,* Madrid 1972, no responde tanto a su título como a su subtítulo. No hay que buscar, pues, en ella un comentario a este pasaje de la *Fenomenología,* sino una exposición excesivamente libre (los desarrollos de Hegel se mezclan con los del autor) de la filosofía hegeliana de la religión. En cambio, el clásico estudio de J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel,* París 1929, constituye el intento de leer la *Fenomenología* entera desde la figura de la conciencia infeliz. La experiencia de la desgracia es la expresión de un desequilibrio trágico que afecta a toda la historia de la humanidad y se repite por ello a varios niveles de la dialéctica fenomenológica. Detrás del Hegel lógico descubre Wahl al teólogo y detrás del ra-

el resultado de la anterior. El estoico podía desentenderse de los contenidos, pero el escéptico no: al negarlos, los reconoce. La experiencia del escéptico conducía así a una conciencia contradictoria: a la vez conciencia mudable y contingente y conciencia de lo inmutable y esencial. La conciencia pretende ahora resolver esta contradicción, disociando sus dos momentos. La conciencia se comprende, de un lado, como conciencia mudable y contingente y, del otro, como conciencia de lo inmutable. «La duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno solo...; y la conciencia infeliz es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria.»[55] El desdoblamiento señor-siervo que estaba en el origen de todo el proceso se ha concentrado en *una misma conciencia*. Dios es ahora el señor y el hombre el siervo. Hegel llama a esta conciencia la conciencia infeliz *(das unglückliche Bewusstsein)*, porque lleva la escisión en su interior, porque como conciencia contingente y mudable se experimenta separada de lo absoluto e inmutable.

En esta figura de conciencia las categorías históricas del señor y del siervo se transponen, pues, en categorías religiosas. Es ésta la primera vez que Hegel en la *Fenomenología* alude expresamente a la problemática religiosa, pero no será la última. El tema reaparecerá más tarde en forma de lucha entre la fe y la Ilustración y alcanzará su cenit al final de la obra, como preludio al saber absoluto, en el capítulo dedicado expresamente a la religión. Entonces Hegel abordará la problemática religiosa desde el punto de vista de su objeto: la esencia absoluta. Ahora, en cambio, lo hace desde el punto de vista de la conciencia. Pero la actitud de fondo es idéntica. Hegel prentende superar la idea de un Dios «extraño» a la conciencia. Para ello se sirve como elemento mediador del tema cristiano de la encarnación, del Dios que deviene hombre, pero no para quedarse en él, sino para superarlo a su vez en la idea de una comunidad espiritual del hombre con Dios. Por ello, como estadios de esta superación de una mera relación exterior, encontramos en Hegel después del Dios de los judíos, al Dios cristiano y finalmente al espíritu, es decir, Dios presente en la comunidad humana realizada. Hegel no pretende como Feuerbach reducir unilateralmente lo divino a lo humano. Él no transforma sin más la religión del Dios que deviene hombre en la religión del hombre que deviene Dios. Si Dios ha muerto, ¿qué le queda al hombre?[56] Pero, pese a todo, la concepción hegeliana no deja de ofrecer serios reparos al espíritu religioso. Queda siempre en pie el problema de hasta qué punto se salva en ella aquella «alteridad» de Dios que parece irrenunciable para la conciencia creyente. Cabe preguntarse también si Hegel hace justicia a la conciencia religiosa. Su análisis plantea la relación hombre-Dios en términos de oposición y no de comunión. Por ello la conciencia lucha por superar esta oposición y por reencontrar la unidad. Pero entre la oposición y la unidad está la comunión. La comunión no suprime la alteridad de Dios, pero no la vive como oposición, ni por consiguiente como desgracia.

cionalista al romántico. La dialéctica antes de ser un método es una experiencia. En ella hay una doble vertiente, la lógico-ontológica y la religiosa. Las llagas que sangran del costado de Cristo y las contradicciones esenciales de la razón parecen ser a veces la misma herida. En resumen, modelo de la interpretación existencialista de Hegel, la obra de Wahl subraya el lado romántico y religioso del pensamiento hegeliano, pero sin absolutizarlo. Lo propio de Hegel es triunfar sobre el romanticismo, racionalizar el dogma y absorber en el pensamiento las disonancias y la tragicidad del mundo concreto.

55. *Phänomen.*, p. 166 (R., p. 127s).

Hegel va a seguir ahora paso a paso el drama de la conciencia infeliz. El quicio de ese drama consiste en que la conciencia lleva la contradicción en su seno: los dos personajes que se enfrentaban en la lucha del señorío y la servidumbre, están ahora dentro de ella. El señor y el esclavo son ahora Dios y el hombre, pero de suerte que si el hombre no es sin Dios, tampoco Dios es sin el hombre. La conciencia infeliz es el tránsito incesante de un polo a otro de esta relación. «Esta conciencia infeliz, desdoblada en sí misma, debe tener siempre necesariamente en una conciencia también la otra, por donde se ve expulsada inmediatamente de cada una, cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad.»[57] Sin embargo, ese drama de la conciencia infeliz tiene un final feliz. A pesar de su desgarrón interior, la conciencia infeliz es ya en sí una sola conciencia, aunque no lo sea todavía para sí. Es ya de algún modo espíritu, ya que es contemplación de una conciencia en otra. Por eso el sentido de su dialéctica no es otro que la superación de la escisión y, por lo tanto, de su desgracia. A través de su infelicidad la conciencia infeliz está llamada a retornar a sí misma, a reconciliarse consigo misma y este retorno y reconciliación será «el concepto de espíritu hecho vivo y entrado en la existencia[58]».

Descrito en su conjunto el drama de la conciencia infeliz y su desenlace, Hegel nos invita a seguir el movimiento por el que la conciencia vuelve sobre sí misma. Para ello considera primero la conciencia infeliz como conciencia *mudable;* después la figura que lo *inmutable* toma para ella; y finalmente el proceso de *reconciliación* de la conciencia consigo misma y, por tanto, con la realidad.

Consideremos el primer momento de esta dialéctica. La conciencia escéptica se ha convertido en conciencia infeliz. La subjetividad singular

56. Cf. J. Hyppolite o.c., I, p. 184ss; II, p. 523s.
57. *Phänomen.*, p. 167 (R., p. 128).
58. Ibid.

descubre la contingencia y nulidad de su existencia particular. Por lo mismo, llevada de esa conciencia de su no esencialidad, pone fuera de sí misma, en Dios, la conciencia de lo inmutable y esencial. Ambos términos: esencialidad y no esencialidad constituyen el drama de la conciencia infeliz y sellan su infelicidad. La conciencia es radicalmente infeliz, puesto que tiene su esencia fuera de sí misma. Su existencia será un esfuerzo incesante por liberarse de esta inesencialidad, pero sin poderlo conseguir nunca. Cuanto más se contrapone a lo infinito, más se ve rechazada hacia su propia finitud. La conciencia infeliz no es, pues, «sino el movimiento contradictorio en el que el contrario no llega a la quietud en su contrario, sino que simplemente se engendra de nuevo en él como contrario. Estamos ante una lucha contra un enemigo frente al cual el triunfar es más bien sucumbir y el alcanzar lo uno es más bien perderlo en su contrario»[59].

Sin embargo, la conciencia infeliz no se fija en uno de los dos polos de la contradicción. Su destino es superarse, pero también saber que por mucho que se supere permanece siempre en el interior de sí misma. Lo inmutable no se alcanza sino en el seno de la existencia singular y la existencia singular no se conquista sino en esta ascensión hacia lo inmutable. En este forcejeo ocurre, sin embargo, algo insospechado: lo inmutable mismo queda tocado por la finitud y mutabilidad de la conciencia. El Dios lejano e inaccesible se hace cercano y accesible: deja de ser el Dios trascendente del Antiguo Testamento para convertirse en el Dios cristiano que deviene, él mismo, hombre. La conciencia hace entonces la experiencia del «nacimiento de la existencia singular en el seno de lo inmutable y del nacimiento de lo inmutable en el seno de la existencia singular»[60].

En esta experiencia distingue Hegel tres momentos: ante todo la conciencia se opone como conciencia singular a lo inmutable. Vuelve por tanto al comienzo de la lucha. Lo inmutable aparece para ella como «la esencia *extraña* que condena la existencia singular»[61]. Este momento representa la religión del Antiguo Testamento, el reino del Padre. Con su tajante afirmación de la trascendencia divina, la conciencia religiosa de Israel experimentó a Dios como algo extraño y enemigo. El hombre aparece como opuesto a Dios y éste con su sola presencia lo condena. Hegel no manifiesta nunca excesiva simpatía por la religiosidad judía. Pese a que la Biblia ofrece un cuadro muy distinto (basta pensar por ejemplo en la religiosidad de los Salmos y de los grandes profetas, como

59. Ibid., p. 168 (R., p. 129).
60. Ibid. Cf. R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, p. 141s.
61. *Phänomen.*, p. 169 (R., p. 129).

Amós, Isaías, Jeremías e incluso, en ciertos aspectos, Ezequiel), Hegel ve sólo en el judaísmo la separación absoluta entre Dios y el hombre y por ello una religión del temor y de la actitud servil.

En un segundo momento lo inmutable mismo «toma para la conciencia la forma de la *existencia singular*»[62]. Dios cesa de oponerse tajantemente a la existencia singular, puesto que ha devenido él mismo singular. La subjetividad finita ya no se contrapone abruptamente al Dios trascendente. La conciencia humana empieza a tomar conciencia de su valor absoluto. Es el momento religioso cristiano o el reino del Hijo.

Ha comenzado, pues, para la conciencia una nueva experiencia: la experiencia de la unidad entre lo inmutable y lo singular, entre Dios y el hombre. Pero esta unidad es todavía imperfecta, ya que Cristo, el Dios-hombre, es un hombre concreto y singular y, por tanto, distinto de la conciencia humana que hace su experiencia religiosa. Hegel afirma incluso que con la encarnación la trascendencia de Dios no sólo permanece, sino que se afianza, pues «si por la figura de la realidad singular parece, de una parte, acercarse más a lo inmutable, de otra parte tenemos que lo inmutable es ahora para ella y frente a ella como un *uno* sensible e impenetrable con toda la rigidez de algo *real;* la esperanza de devenir uno con él tiene necesariamente que seguir siendo esperanza, es decir, quedar sin realizarse y sin convertirse en algo presente»[63].

Entre Dios y el hombre se yergue ahora la carne del Dios hecho hombre. Para poder realizar su unidad con ese Dios que se le acerca, la conciencia se verá obligada a superar la carne y alcanzar a Cristo *en el espíritu*. Con ello hemos llegado al tercer momento. La conciencia en su singularidad concreta y real se encuentra a sí misma en lo inmutable. Es el momento religioso eclesiológico o el reino del Espíritu. La conciencia «deviene hacia el espíritu, tiene la alegría de encontrarse en él y adquiere la conciencia de su reconciliación» con Dios[64].

Hegel pasa a exponer la experiencia transformadora de la conciencia, el proceso por el que alcanza la unidad consigo misma. Este proceso tiene también tres momentos. «El movimiento mediante el cual la conciencia no esencial tiende a alcanzar este ser uno es él mismo un movimiento triple, a tono con la triple actitud que habrá de adoptar ante su más allá configurado: de una parte, como *conciencia pura;* de otra parte, como *esencia singular* que se comporta hacia la realidad como apetencia y como trabajo y, en tercer lugar, como conciencia de su *ser para sí.*»[65] Las alusiones históricas de Hegel parecen dirigirse ahora a ciertas formas

62. Ibid., p. 168 (R., p. 129).
63. Ibid., p. 170 (R., p. 130).
64. Ibid., p. 169 (R., p. 129s).
65. Ibid., p. 171 (R., p. 131).

de la religiosidad de la edad media, aunque mucho de lo que aquí se dice «se acomodaría mejor al mórbido cristiano protestante de Kierkegaard que a la actitud positiva, a menudo gozosa, de la cristiandad medieval»[66].

El primer momento es el del *recogimiento* devoto. Ya sabemos que por la encarnación Dios se ha acercado al hombre, pero ha debido también alejarse de él. Es propio de lo singular —y Dios en Jesucristo ha tomado figura singular— alejarse en el espacio y desaparecer en el tiempo. El esfuerzo de la conciencia se dirige en adelante a buscar una relación con Dios, en la que lo inmutable aparezca precisamente como figura singular. Este intento es irrealizable en el plano del pensamiento y sólo se realiza como *Andacht*, es decir, como algo que no es todavía pensamiento, sino fervor, piedad, recogimiento devoto, pero se encamina ya hacia el pensamiento. Hay en la conciencia un sentimiento de unidad que no puede verse realizada, porque el objeto que ella busca, es «el *más allá* inasequible que huye cuando se le quiere captar o, por mejor decir, ha huido ya»[67]. Ha huido ya, pues lo singular como figura de lo inmutable implica su desaparición como singular. «No se le encontrará dondequiera que se le busque, precisamente porque tiene que ser un más allá, un ser tal que no puede ser encontrado.»[68]

Esta nostalgia infinita de la conciencia que se siente conocida y reconocida por alguien, cuya presencia sensible ha perdido para siempre, lleva a la cruzada. Hegel reproduce aquí el estado de espíritu de la cristiandad medieval que en un movimiento gigantesco se puso en camino hacia la reconquista del sepulcro de Cristo. El devoto medieval buscaba así la presencia de Dios en la tierra, en el lugar concreto donde había dejado sus huellas. Pero la empresa de la cruzada debía fracasar. A Cristo no se le puede encontrar en su singularidad concreta. Cuando se le busca en esta forma, se encuentra con «que ya ha desaparecido. Y ante la conciencia sólo se hace presente el sepulcro de su vida»[69].

El segundo momento de la conciencia cristiana consistirá en pasar de la contemplación a la *acción*. El fracaso del sentimiento religioso y de la cruzada hacen que el hombre dirija sus esfuerzos hacia el mundo, y no ya solamente hacia Palestina, como el lugar de la presencia de Dios. La conciencia se entrega, pues, a la acción, a la lucha y al trabajo en un mundo «consagrado» por la encarnación y en donde toda realidad es ya figura de lo inmutable. Pero esta actuación piadosa en el mundo —una acción que reviste la forma de la acción de gracias— no devuelve a la

66. J.N. Findlay, o.c., p. 99.
67. *Phänomen.*, p. 172 (R, p. 132).
68. Ibid., p. 173 (R, p. 133).
69. Ibid.

conciencia la unidad consigo misma. Al contrario, la conciencia se experimenta de nuevo como rota, desde el momento en que concibe su misma actuación en el mundo como don de otro.

El tercer momento de la conciencia cristiana lleva al *ascetismo*. Hasta ahora la conciencia no ha conseguido lo que se proponía, la unión con Dios, ni por el camino de la interioridad, ni por el de la acción religiosa en el mundo. Su singularidad se interponía una y otra vez e impedía su identificación con lo universal inmutable. En un último y desesperado esfuerzo la conciencia va a intentar ahora la cancelación de sí misma. Esto lo consigue gracias a la mediación de otra conciencia que le representa a Dios y le pone en relación con Él, el ministro de la Iglesia. El luterano Hegel alude aquí a ciertas prácticas católicas, particularmente al sacramento de la penitencia. La conciencia se despoja de su acción y arroja de sí misma por mediación del representante de Dios «la peculiaridad y la libertad de la decisión y, por ello, la culpa de lo que hace»[70]. En este sacrificio total de sí misma la conciencia encuentra por fin la paz. Al desprenderse de su acción como suya, la conciencia «se desprende también de su desventura, como proveniente de su acción»[71]. Sin embargo, la conciencia continúa siendo una conciencia infeliz. La absolución dada en nombre de Dios le devuelve la paz, pero la repone también como conciencia singular. La particularidad subsiste en la misma voluntad de renunciar a ella y esta voluntad no hace sino agudizar dolorosamente el sentimiento de separación con Dios.

La razón de estos sucesivos fracasos de la conciencia infeliz reside, según Hegel, en una concepción abrupta de la trascendencia divina. «Para la conciencia infeliz el ser en sí es el más allá de sí misma.»[72] Para reencontrar la felicidad y la unión consigo misma, hay que empezar, pues, por librarse de esta trascendencia. La conciencia deja de buscarse a sí misma más allá del mundo y empieza a hacerlo en el mundo. El mundo existente se convierte para ella en «su propia verdad y su propio presente; está segura de que en él sólo se experimentará a sí misma»[73]. Históricamente la nueva etapa empieza con el comienzo de la modernidad. Es el triunfo de la razón.

70. Ibid., p. 179 (R, p. 137).
71. Ibid., p. 180 (R, p. 138).
72. Ibid., p. 182 (R, p. 143).
73. Ibid., p. 183 (R, p. 144).

CAPÍTULO SÉPTIMO

LA FENOMENOLOGÍA: DE LA RAZÓN AL ESPÍRITU

La razón es la unidad de la conciencia y de su objeto. Hegel la define como «la certeza de la conciencia de ser toda la realidad»[1]. Pero esta realidad que la razón concibe ahora como suya es todavía lo universal: la categoría o la pura esencialidad de lo real. La expresión filosófica de esta actitud es el idealismo. «Del mismo modo que la conciencia que surge como razón abriga de un modo inmediato en sí esta certeza de ser toda realidad, así también el idealismo la expresa de un modo inmediato: yo soy yo, en el sentido de que el yo es mi objeto, es objeto con la conciencia del no ser de cualquier otro objeto.»[2] Hegel piensa en el idealismo subjetivo de Kant o de Fichte como posición de la identidad abstracta del pensamiento y del ser y lo define como un idealismo vacío, cuya «primera afirmación es sólo esta palabra abstracta y vacía de que todo es suyo»[3]. Tal idealismo es la inversión del escepticismo y es tan pobre y contradictorio como aquél: si el primero se queda en el momento de la negación, éste se queda en la pura y desnuda afirmación. Por eso, pese a la certeza de la conciencia de ser toda la realidad, la realidad en su plenitud y diversidad está todavía fuera de ella. El idealismo es, pues, incapaz de realizar el paso del yo individual a un yo verdaderamente universal. Su error consiste en tomar como punto de partida lo que en realidad es un resultado. La razón no es por de pronto la pura identidad consigo misma y con la realidad. Para llegar a serlo, ha de integrar la larga experiencia histórica de la humanidad en su esfuerzo por conocer el universo. De ahí que Hegel dedique ante todo su atención a lo que denomina la «razón observadora».

---

1. *Phänomen.*, p. 183 (R, p. 144).
2. Ibid.
3. Ibid., p. 188 (R, p. 147).

1. La razón observadora

En el estadio de la razón observadora la conciencia *observa*. Con ello ya está dicho que la conciencia «supone y dice que no pretende experimentarse a sí misma, sino, por el contrario, experimentar la esencia de las cosas como tales. El que la conciencia suponga y diga esto tiene su fundamento en el hecho de que, aunque es razón, su objeto no es todavía la razón como tal. Si la conciencia supiera a la razón como la esencia igual de las cosas y de sí misma y supiera que la razón en su figura peculiar sólo puede hallarse presente en la conciencia, penetraría en su peculiar profundidad y se buscaría más bien en ella que en las cosas. Y si se encontrara aquí, esta razón se vería llevada de nuevo de esta profundidad a la realidad para intuir en ésta su expresión sensible, pero tomando ésta en seguida esencialmente como *concepto*»[4]. La razón observadora, en cambio, aborda las cosas «suponiendo que las toma en verdad como cosas sensibles opuestas al yo; sin embargo, su acción real contradice esta suposición, pues la razón conoce las cosas, convierte lo que tienen de sensible en conceptos, es decir, cabalmente en un ser que es al mismo tiempo un yo; convierte, por tanto, al pensamiento en un pensamiento que es o al ser en un ser pensado y afirma de hecho que las cosas sólo tienen verdad como conceptos»[5]. En otras palabras, «para la conciencia observadora, sólo deviene lo que las cosas son, mientras que para nosotros deviene aquí lo que es ella misma; pero como resultado de este movimientos tendremos que la conciencia observadora devendrá para sí misma lo que es en sí»[6]. El análisis de Hegel acompaña la acción de la conciencia observadora en los tres momentos de su movimiento: la naturaleza, la autoconciencia y la relación de ésta con su realidad inmediata sensible.

a) *Observación de la naturaleza*

La razón observadora se mira ante todo en el espejo de la naturaleza. La naturaleza significa aquí el mundo en su totalidad. La razón se dirige hacia él como hacia algo, cuya realidad reside en el concepto. La descripción, la clasificación, la ley son otros tantos momentos abstractos de ese proceso hacia el concepto, pero en realidad es solamente con el conocimiento de la unidad orgánica de la vida que el concepto, como verdad

4. Ibid., p. 191 (R, p. 149).
5. Ibid., p. 192 (R, p. 149s).
6. Ibid., p. 192 (R, p. 150).

de las cosas, deviene realidad concreta. Esto quiere decir que para llegar al concepto hay que pasar de la observación de la naturaleza inorgánica a la orgánica.

Lo orgánico es, en efecto, «el objeto que lleva en su proceso la simplicidad del concepto»[7]. Ya Kant en la *Crítica del juicio* y hasta cierto punto Aristóteles en la *Física* habían relacionado el concepto, como expresión de la consistencia en el devenir de un objeto, con la noción de fin. Pues bien, el ser vivo como fin en sí mismo, como aquella realidad natural que se mantiene a sí misma en relación con otro, que es, por tanto, causa y efecto de sí misma, comienzo y resultado, lo que inicia el movimiento y lo que lo lleva a término, expresa en su proceso su mismo concepto. El problema para la razón observadora es expresar la relación existente entre el concepto del ser vivo y su proceso. Esta relación se expresa con la ley según la cual «lo exterior es expresión de lo interior»[8].

Pero la razón observadora pone entonces lo interior como otro exterior distinto de lo exterior dado, es decir, no alcanza a concebir la identidad del proceso de desarrollo del ser vivo con su concepto. El proceso natural del ser organizado cae para la razón observadora fuera de su concepto, lo cual en definitiva es lo que Kant expresó a su manera, diciendo que la teleología del acontecer natural es sólo un principio del juicio reflexionante, cuya necesidad para el propio acontecer natural no puede ser puesta de manifiesto. La razón observadora es, pues, incapaz de justificar su propio objeto. Y es que la razón es una actividad conforme a un fin. Si ahora la naturaleza se nos presenta como un proceso según un fin, ello responde a que lo que la razón descubre en la naturaleza no es otra cosa que la razón misma. Pero esto, piensa Hegel, ocurre sólo para nosotros, no para la misma razón en este estadio de observación de la naturaleza. La identidad entre la razón y su objeto sólo podrá darse allí donde el concepto mismo existe como concepto, es decir, en aquel objeto cuya naturaleza es la autoconciencia.

b) *Observación de la autoconciencia*

Tal es el hombre como ser sensible-espiritual. Hegel analiza ahora desde el punto de vista de la razón observadora las leyes lógicas y psicológicas y sobre todo lo que denomina la ley de la individualidad. A diferencia de los representantes individuales de una especie animal que reproducen en un movimiento circular el mismo tipo, sin que sean de-

7. Ibid., p. 201 (R, p. 156).
8. Ibid., p. 208 (R, p. 161).

terminados individualmente por su entorno vital —en ese sentido Hegel, pese a ser contemporáneo de Lamarck, declara tajantemente que «la naturaleza orgánica no tiene historia alguna»[9]—, el individuo humano, como tal individuo determinado, está condicionado por un mundo universal de hábitos, situaciones, circunstancias, costumbres, creencias, etc., con el que se encuentra, un mundo que le determina individualmente tanto si se deja, como si no se deja determinar por él. «La individualidad es lo que es su mundo en cuanto suyo.»[10] Lo que quiere decir: el mundo determina lo que es el individuo en la medida en que el individuo determina lo que es para él su mundo. O lo que es lo mismo: la influencia del mundo es determinante en cuanto determinada por el individuo. De no mediar el conjunto de situaciones dadas que constituyen el mundo no cabe duda de que el individuo no sería el que es; sin embargo, continúa siendo verdad que él es lo que ha decidido ser. La individualidad constituye, pues, una paradójica unidad del «ser dado» y del «ser construido». Delimitar ambos campos no es posible, ya que en ello no sólo hay complejidad, sino también contradicción.

c) *Observación de la relación entre la autoconciencia y su realidad inmediata*

Por ello la razón observadora pasa de la conciencia de la relación entre el individuo y su mundo a la relación del mismo individuo con su realidad inmediata, esto es, a la relación del espíritu con el cuerpo. La raíz de la oposición está ahora en el individuo mismo, «en su doble carácter de ser movimiento de la conciencia y el ser fijo de una realidad que se manifiesta, realidad tal que es en él de un modo inmediato la suya»[11]. El cuerpo, en efecto, es lo exterior del individuo en un doble sentido. Por una parte, el cuerpo constituye la «naturaleza original» del individuo, lo que él no ha hecho, sino con lo que ya se ha encontrado. Por otra parte, el individuo es solamente aquello que él se ha hecho y en este sentido, el cuerpo es también la expresión de sí mismo producida por él. El cuerpo se convierte así en «signo» por el que el individuo da a conocer lo que él es, en cuanto que él mismo pone en obra su naturaleza originaria. Si el cuerpo es así un signo de la individualidad debe expresar en sí mismo la relación entre lo interior y lo exterior. A partir del tono de la voz, del gesto de la mano, de la expresión del rostro podrá captar-

9. Ibid., p. 231 (R, p. 179).
10. Ibid., p. 239 (R, p. 184).
11. Ibid., p. 240 (R, p. 185).

se, por tanto, la intención del individuo y su propia realidad interior.

Tal es el intento que está en la raíz de la llamada *fisiognomía* de Lavater. Hegel observa que, si no es cuestión de negar la relación existente entre el gesto y la intención, esta relación es esencialmente ambigua y no permite deducir de ella nada seguro y universal, sin hacer suposiciones del tipo de las que hacen el tendero o el ama de casa, cuando dicen que llueve siempre que hay feria o ropa a secar. El hombre se expresa de muchas maneras y es arbitrario pretender privilegiar una de ellas. Incluso la mano que, después del órgano del lenguaje, es el que más permite al hombre expresarse y realizarse, la mano, de la que puede decirse que es lo que el hombre hace, no es más que una de sus formas de expresión. Por otro lado, aun en el caso de que la expresión corporal fuera una expresión completa del interior del individuo, sólo valdría para un pasado que cada nueva acción puede desmentir o transformar. En definitiva, el hombre no es su rostro, como pretende la fisiognomia. «El verdadero ser del hombre es por el contrario su acción.»[12] Con ello Hegel prenuncia ya el próximo paso de la dialéctica de la razón teórica a la de la razón práctica. No es la razón observadora, sino la razón ético-práctica la que nos conducirá a la plena conciencia de la realidad de la razón.

Con todo, antes de dar este paso Hegel se ocupa en poner de relieve la insuficiencia de otra presunta ciencia: la *frenología* de Gall. Según esta «ciencia» las actividades espirituales están localizadas en zonas concretas del cerebro, el cual, a su vez, influye por su configuración en la forma del cráneo. Como es claro no le es demasiado difícil a Hegel reducir *ad absurdum* una ciencia tan gratuita como presuntuosa. Al margen de que hace falta mucha imaginación para poder atribuir a cada zona del cerebro una determinada actividad espiritual, el fallo de la frenología está en la noción de espíritu que en ella se presupone. Según esto, arguye irónicamente Hegel, el conjunto de actividades espirituales se encontraría reunidas en el espíritu «como en un saco» y el «ser del espíritu sería un hueso». Se trata, pues, en esta pseudociencia no sólo de una aberración sino de la suprema alienación para la razón: ¡el espíritu, lo vivo, se reconoce en una cosa muerta, en un hueso!

Con todo, esta aberración lleva consigo su propia inversión. En esta y otras similares construcciones científicas se pone de relieve la necesidad de la razón de experimentarse como cosa. Hegel acepta esta necesidad, aunque invierte su sentido. «Cuando se ha dicho que el espíritu es, que tiene un ser, que es una cosa, una realidad singular, con ello no se ha pensado en algo que se pueda ver o tomar en la mano o voltear; en esto,

12. Ibid., p. 250 (R, p. 192).

ciertamente, no se ha pensado, pero eso se ha dicho; y lo que en verdad se ha dicho se expresa así: que el ser del espíritu es un hueso.»[13] Para la conciencia filosófica la tesis «el espíritu es cosa» tiene, pues, un sentido muy distinto que para la razón observadora que concluía de allí la identidad entre el espíritu y el hueso. La razón observadora no piensa lo que dice. Por eso el mundo se convierte para ella en un revoltijo, en «esa misma combinación de alto y bajo que en lo vivo expresa ingenuamente la naturaleza, cuando mezcla el órgano más perfecto de que dispone, el órgano de la procreación, con el órgano empleado para orinar»[14]. La conciencia filosófica, en cambio, piensa lo que la razón observadora dice. Por eso es capaz de aceptar lo que hay de verdad en la tesis: el espíritu es una cosa, sin tomarla burdamente como un hueso. Y esta parte de verdad es la afirmación de la realidad del espíritu. Sólo que, como veremos en seguida, esta realidad hay que buscarla en otra parte. El fracaso de la razón observadora nos remite así a la razón actuante.

2. La razón actuante

La nueva figura de conciencia corresponde a la razón práctica de Kant, considerada al modo idealista de Fichte, del mismo modo que la anterior, la razón observadora, correspondía a la interpretación idealista de la razón kantiana teórica. Notemos también que la dialéctica de la conciencia y de la autoconciencia se repite en el estadio de la razón: la razón observadora corresponde a la conciencia y la razón actuante a la autoconciencia. En el plano de la razón observadora, los tres momentos de observación de lo inorgánico, lo orgánico y la observación naturalística del espíritu corresponden a los tres primeros momentos de la conciencia: certeza sensible, percepción y entendimiento[15].

Como hemos visto, la razón es incapaz de encontrarse a sí misma en el conocimiento. Incluso la observación científica la pone en presencia de un dato distinto de ella misma. Para encontrarse a sí misma, la razón ha de dejar de lado la exterioridad de la cosa y contemplarse en sus obras: la razón observadora se transforma así en razón actuante. El tránsito entre ambas figuras de conciencia pasa por una negación: la negación de lo otro como otro. Lo que empuja a la conciencia a realizar este tránsito es el *impasse* a que ha sido conducida la razón observadora en su certeza inmediata de ser toda la realidad. La conciencia se ha encontrado con lo

13. Ibid., p. 268 (R, p. 206).
14. Ibid., p. 271 (R, p. 208).
15. Cf. F. Martínez Marzoa, o.c., II, p. 305.

otro en el interior de sí misma. «La razón que es esencialmente concepto está inmediatamente escindida en sí misma y en su contrario, una oposición que por lo mismo es inmediatamente superada.»[16] Al ponerse a sí misma como cosa, la conciencia se ve obligada a ponerse como lo otro de sí misma, a establecer en sí misma una diferencia que se suprime en el acto mismo de diferenciarse. En adelante, ya no se tratará de la identidad inmediata de razón y realidad, sino de una identidad mediada, de la identidad como negación de la alteridad. La cosa será ahora la razón misma, no porque se tome como cosa, sino porque convierte la realidad en su propia realidad. En vez de reconocerse en lo otro independiente de ella la razón se reconoce ahora en el producto de su propia actividad, en la obra que ella lleva a cabo.

Pero la razón no actúa en solitario. Todo en el mundo es obra, pero no es mi obra. «La conciencia singular es solamente este uno que es en tanto que es consciente de la conciencia universal como su propio ser, en cuanto que su obrar y su existencia son el hábito ético universal.»[17] En otras palabras, el individuo, sin dejar de ser para sí, sólo se realiza como parte de un mundo, de lo que llama Hegel la «vida de un pueblo». De hecho, «es en la vida de un pueblo donde encuentra su realidad consumada el concepto de realización de la razón autoconsciente»[18]. Este mundo, al que ahora pertenece el individuo, no es ya, como en el estadio de la razón observadora, el mundo natural o físico. Es el mundo humano, el mundo ético en el sentido del ἦθος, del conjunto de hábitos y costumbres de un determinado pueblo.

Esta vinculación entre individuo y comunidad constituye para Hegel una necesidad. Si el espíritu lo es todo y la misma conciencia individual ha de poder reconocerse a sí misma como espíritu, es obvio que este reconocimiento sólo pueda hacerse realidad a través de una larga experiencia, que toma para la conciencia el carácter de un descubrimiento. El espíritu, a cuya progresiva revelación asiste el filósofo, era ya al comienzo, pero para hacerse espíritu autoconsciente ha de volver sobre sí mismo y retornar a sí. Ahora bien, ¿cómo retornar a sí, si antes no se ha estado fuera? El retorno a sí del espíritu presupone, pues, su extrañamiento. Para llegar a sí mismo, el espíritu ha de experimentarse antes como extraño, ha de ponerse a sí mismo en cuestión. Pues bien, la realidad inmediata, todavía incuestionada del espíritu, la encuentra Hegel en la antigüedad griega, en aquella identidad entre la vida del ciudadano y la de la ciudad que hacía la felicidad del hombre antiguo. El desarrollo

16. *Phänomen.*, p. 270 (R, p. 207).
17. Ibid., p. 273 (R, p. 209).
18. Ibid.

posterior de la historia puede verse como la pérdida de aquella unidad originaria, pero también como su reconquista a un nivel superior de conciencia, ya que, en definitiva, sólo haciéndose extraño a sí mismo, puede el espíritu retornar a sí. Y para Hegel no hay duda de que la tarea filosófica adecuada a «nuestro tiempo» es exponerlo del modo segundo y no del primero[19].

La felicidad del individuo en su forma originaria consiste, pues, en estar dentro de la «substancia ética universal», en identificarse plenamente con el espíritu de un pueblo. Hegel describe este «paraíso original» con rasgos idílicos que prenuncian el futuro paraíso marxista. «Lo que el individuo hace es la capacidad y el hábito universal de todos... El trabajo del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros... Así como el individuo lleva ya a cabo inconscientemente en su trabajo singular un trabajo universal, lleva a cabo a su vez el trabajo universal como un objeto consciente; el todo se ve convertido en obra suya como totalidad, obra a la que se sacrifica, y precisamente así se recobra a sí mismo desde esta totalidad. No hay nada aquí que no sea recíproco, nada en que la independencia del individuo no cobre su significación positiva del ser para sí en la disolución de su ser para sí en la negación de sí mismo.»[20] Esta unidad del ser para sí y del ser para otro habla su lenguaje universal en las costumbres y las leyes de su pueblo. Las leyes expresan lo que cada individuo singular es y hace. El individuo reconoce en ellas su objetividad universal y se reconoce en ellas como individuo singular. El individuo tiene la certeza de sí mismo en el espíritu universal; está tan cierto de los otros como de sí mismo. La verdad de la razón se realiza, pues, en un pueblo libre. Ésta es el espíritu vivo presente, en el que el individuo no sólo encuentra su destino, sino que lo alcanza. «De ahí que los hombres más sabios de la antigüedad hayan formulado la máxima de que la sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las costumbres de su pueblo.»[21]

Pero este estado es sólo el paraíso perdido. Para llegar a sí, para convertirse en razón autoconsciente, el individuo «tiene necesariamente que salir fuera de esta dicha»[22]. Tiene, como Adán, que abandonar para siempre el paraíso. «El individuo es enviado por su espíritu al mundo a la búsqueda de su dicha.»[23] Empieza para la conciencia la búsqueda apasionada de la felicidad en función de su relación esencial con su propio

19. Cf. F. Martínez Marzoa, o.c., II, p. 306.
20. *Phänomen.*, p. 274 (R, p. 210s).
21. Ibid., p. 275 (R, p. 211).
22. Ibid.
23. Ibid., p. 275 (R, p. 212).

mundo, cuyos tres momentos son el puro y desnudo goce del mundo, la protesta del corazón que quiere imponer al mundo su propia ley y la virtud que se revela contra el curso del mundo.

a) *El placer y la necesidad*

El primer episodio de esta reconquista de la felicidad es la búsqueda del placer. El placer significa aquí el reconocimiento de sí mismo en lo otro, pero de modo inmediato. El héroe humano en quien Hegel piensa es Fausto, el hombre que se precipita hacia la vida y lleva a cumplimiento su pura individualidad. «Más que a construir su dicha, se entrega a tomarla y disfrutarla de un modo inmediato.»[24] «Toma la vida como se cosecha un fruto maduro, que se ofrece a la mano del mismo modo que ésta lo toma.»[25] Un tal individuo, anota Hegel citando unos versos de Goethe:

> Desprecia al entendimiento y a la ciencia,
> que son del hombre los supremos dones.
> Se ha entregado en brazos del diablo
> y tiene necesariamente que perecer.

Se ha entregado en brazos del diablo en el sentido de que, en vez «del espíritu de la universalidad y del saber, espíritu de apariencia celeste, en el cual guardan silencio la sensación y el goce de la singularidad, ha penetrado en él el espíritu terrenal, para el cual sólo el ser que es la realidad de la conciencia singular vale como la verdadera realidad»[26].

Este espíritu terreno le conduce al fracaso. Lo que el individuo buscaba era hacer efectiva su propia singularidad, pero, al identificarla inmediatamente con lo otro, ha reconocido el derecho de la universalidad. La vida deja de ser el fruto maduro para convertirse en un objeto que, en su singularidad, está destinado a desaparecer. «El individuo experimenta el doble sentido que lleva implícito lo que obra, el haber *tomado* su vida: tomaba la vida, pero asía más bien con ello la muerte.»[27] A la autoconciencia que se ha cerrado a sí misma como singularidad «se le enfrenta lo universal en el hecho de que lo que ella coge se le escapa de las manos tan pronto como lo coge, de que la vida que goza es constantemente muerte, de que el goce es a la vez la desaparición de lo gozado»[28]. La

24. Ibid., p. 279 (R, p. 214).
25. Ibid., p. 280 (R, p. 214).
26. Ibid., p. 279 (R, p. 214).
27. Ibid., p. 282 (R, p. 217).
28. F. Martínez Marzoa, o.c., II, p. 308.

conciencia es incapaz de comprender el porqué de su fracaso. Se le aparece sólo como pura necesidad en el sentido clásico de destino, de algo de lo que no sabemos qué hace, cuál es su contenido positivo, y que se muestra sólo como una potencia negativa y universal, contra la que se estrella el individuo. La conciencia no sabe todavía que esta universalidad es su propia esencia. Esta reflexión de la conciencia, la necesidad de saber su en sí como para sí, conduce a una nueva figura de la conciencia.

b) *La ley del corazón y la ley de la realidad*

El fracaso de la conciencia en su búsqueda individual del placer constituye en negativo la experiencia de que la felicidad ha de ser universal. Por eso la conciencia pone ahora su ley interior como la ley universal de todos los hombres, lo que Hegel denomina la «ley del corazón». El héroe en quien piensa ahora Hegel es Karl Moor, el bandido generoso de *Los bandidos* de Schiller. Pero lo importante es darse cuenta de la figura de conciencia que el nuevo tipo de hombre representa: ya no es como Fausto la conciencia hedonista, sino lo que podríamos llamar la conciencia romántica. Lo que el individuo busca ahora no es ya gozar, sino obrar de acuerdo con su corazón. En este propósito se anuncia ya el conflicto: a la ley del corazón se opondrá inevitablemente la ley de la realidad, «un orden del mundo violento que contradice la ley del corazón» y «una humanidad que padece bajo ese orden y que no sigue la ley del corazón, sino que se somete a una necesidad extraña»[29]. La conciencia romántica está, pues, llamada a fracasar como la conciencia hedonista, pero su intento significa un progreso.

En efecto, la individualidad ya no es «la frivolidad de la figura anterior, que sólo apetecía el placer singular, sino la seriedad de un fin elevado que busca su placer en la presentación de su propia esencia excelente y en el logro del bien de la humanidad. Lo que ella realiza es la ley misma y su placer es al mismo tiempo el placer universal de todos los corazones»[30]. Pero la humanidad, a la que este bandido generoso pertenece, «no vive en la venturosa unidad de la ley con el corazón, sino en un estado cruel de escisión y sufrimiento»[31]. En vez de la libre ley del corazón lo que vige en ella es un orden de violencia, divino y humano, del que sólo espera ser liberada. El individuo heroico cumple, pues, la ley de su corazón y la establece como un nuevo orden universal de libertad.

29. *Phänomen.*, p. 284 (R, p. 218).
30. Ibid., p. 285 (R, p. 218).
31. Ibid. p. 285 (R, p. 219).

«Pero en esta realización la ley ha huido de hecho del corazón... La ley del corazón deja de ser ley del corazón precisamente al realizarse.»[32] Al establecerla como un orden universal el individuo deja de encontrarla como su propio orden. Los demás tampoco encuentran en ese orden «la ley de su corazón, sino más bien la *del otro;* y precisamente con arreglo a la ley universal, según la cual todos deben encontrar su corazón en lo que es ley, se vuelven contra la realidad que este individuo les propone lo mismo que se volverían contra la suya propia. Y así como primeramente el individuo abominaba solamente de la ley rígida, ahora encuentra contrarios a sus excelentes intenciones los corazones mismos de los hombres y abomina de ellos»[33].

Hegel ha descrito magistralmente el proceso según el cual el revolucionario idealista y generoso se convierte en terrorista: lo que en él era antes amor a la humanidad ahora es violencia contra los hombres. Presa de su contradicción, el antiguo héroe cae en la locura de la presunción y cree tener en su corazón los deseos de la humanidad, aun contra la propia humanidad engañada: «Las palpitaciones del corazón por el bien de la humanidad se truecan así en la furia de la infatuación demencial, en el furor de la conciencia que quiere mantenerse a salvo de su destrucción, para lo cual arroja de sí y se esfuerza en ver y en enunciar en ella un otro, la inversión que ella misma es.»[34] De ahí que proclame el orden social establecido como «una inversión de la ley del corazón y de su dicha, manejada por sacerdotes fanáticos y déspotas orgiásticos y sus servidores, quienes humillando y oprimiendo tratan de resarcirse de su propia humillación, como si ellos hubieran inventado esta inversión, esgrimiéndola para la desventura sin nombre de la humanidad defraudada»[35]. Esta presunción ha de reconocerse a sí misma como locura, ya que, en definitiva, es ella más que el orden social existente la que ejerce violencia contra los hombres. «Este orden muestra ser la ley de todos los corazones en la resistencia que la ley de un corazón encuentra en los otros individuos. Las leyes existentes son defendidas contra la ley de un individuo porque no son una necesidad carente de conciencia, vacía y muerta, sino universalidad y substancialidad espirituales, en las que viven como individuos y son conscientes de ellos mismos aquellos en quienes estas leyes tienen su realidad; de tal modo que aunque se quejen de este orden, como si fuese en contra de la ley interior, y aunque mantengan contra él las suposiciones del corazón, se atienen de

32. Ibid. p. 286 (R, p. 219).
33. Ibid. p. 287 (R, p. 220).
34. Ibid. p. 289 (R, p. 222).
35. Ibid. p. 290 (R, p. 222).

hecho a él como a su esencia y lo pierden todo, cuando este orden se les arrebata o ellos mismos se colocan fuera de él.»[36]

Como Sócrates al escuchar la prosopopeya de *Las Leyes*, el corazón ha hecho la experiencia de sí mismo como de algo que no tiene efectiva realidad. Lo que tiene realidad son precisamente las leyes de la ciudad, el orden universal existente: el individuo no puede salirse de él, sin correr el riesgo de perderse. Lo que no quiere decir que Hegel se convierta ahora en un apologista del orden establecido. No era sólo el héroe generoso y soñador el que invertía las cosas; lo que había de invertido en ellas, el orden imperante, «es también en igual grado lo invertido, como la locura furiosa lo proclamaba»[37]. Como orden realizado únicamente a través del juego de los egoísmos individuales «lo que parece ser el orden público no es sino un estado de hostilidad universal, en el que cada cual arranca para sí lo que puede, quiere que la justicia se ejerza en la individualidad ajena y procura hacer valer la suya propia, la cual desaparece a su vez por la acción de los demás. Este orden es el curso del mundo, la apariencia de una marcha permanente, que sólo es una universalidad supuesta y cuyo contenido es más bien el juego inesencial del afianzamiento y disolución de los individuos singulares»[38].

c) *La virtud y el curso del mundo*

La nueva figura de conciencia será una rebeldía contra este curso invertido del mundo, pero no en nombre de la singularidad sino de una universalidad, de la que se tiene el convencimiento de que no puede menos de triunfar, porque constituye el en sí de aquel mismo curso del mundo. Esta nueva figura es la conciencia virtuosa y su representante Don Quijote. Para la conciencia virtuosa, «lo esencial es la ley y la individualidad es lo que hay que superar, tanto en su conciencia misma como en el curso del mundo»[39]. La ley y el mismo curso del mundo no son en sí malos, sino los egoísmos que los pervierten. Lo que pasa es que lo que es bueno en sí no lo es todavía para sí. La conciencia virtuosa entra en lucha con el curso del mundo como con algo en sí bueno, pero a la vez contrapuesto concretamente al bien. El caballero de la virtud se opone en nombre de una virtud abstracta al curso concreto del mundo. Su lucha es en rigor una finta que él no puede tomarse en serio, ni dejar que sea tomada en serio. En ella se da «una fluctuación entre el mantener y el sacrificar o más bien diríamos que no puede caber ni sacrificio

36. Ibid. p. 291 (R. p. 223).
37. Ibid.
38. Ibid. p. 291s (R, p. 224).
39. Ibid. p. 292s (R, p. 224).

de lo propio ni transgresión de lo extraño»[40]. Peguy decía de la moral de Kant que el idealista tiene las manos limpias, porque no tiene manos. De modo similar el caballero de la virtud, «no sólo se asemeja al combatiente que en la lucha sólo se preocupa de mantener su espada sin mancha, sino que ha entablado la lucha para preservar también las armas»[41].

La virtud es vencida, pues, por el curso del mundo. Pero «la conciencia ha hecho en la lucha la experiencia de que el curso del mundo no es tan malo como se veía, pues su realidad es la realidad de lo universal. Y con esta experiencia desaparece el medio de hacer surgir el bien mediante el sacrificio de la individualidad; pues la individualidad es precisamente la realización de lo que es en sí...; el movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal»[42]. Al superar así su individualidad, el individuo toma conciencia de que en su acción se conjugan la singularidad del para sí y la universalidad del en sí. Por lo mismo cesa ya de oponerse, abstracta y retóricamente, al curso del mundo: su trama continúa apareciéndole entretejida por los hilos, demasiado visibles, de egoísmos e intereses particulares, mezquinos e inconfesables, pero ahora sabe que el envés de esta trama es la realización de lo universal. «La individualidad del curso del mundo puede muy bien suponer que sólo obra para sí o de un modo egoísta; en realidad ella es mejor de lo que supone, su obrar es al mismo tiempo un obrar en sí, un obrar universal. Cuando obra egoísticamente, simplemente no sabe lo que hace; y cuando asegura que todos los hombres obran de modo egoísta, simplemente afirma que los hombres no tienen conciencia de lo que es obrar. Cuando la individualidad obra para sí, lo que hace es hacer surgir a la realidad lo que primeramente no era más que lo que es en sí.»[43]

d) *El reino animal del espíritu*

Hegel ha marcado claramente el camino que ha de llevar la conciencia a la superación de las contradicciones en que continuamente se ve envuelta: su integración en lo universal. Pero esta integración no se hace de golpe. La nueva etapa que ahora empieza, una etapa que lleva el peregrino nombre de «el reino animal del espíritu y el engaño o la cosa misma» se encarga de poner de manifiesto las dificultades de esta integración. Con el nombre de «reino animal del espíritu» significa Hegel la realidad de una conciencia singular y determinada, que, sin embargo,

40. Ibid. p. 297 (R. p. 228).
41. Ibid.
42. Ibid. p. 300 (R, p. 230).
43. Ibid. p. 301 (R, p. 230).

no es todavía, sino abstractamente, lo que ya sabe que es: la realidad universal. La conciencia permanece ahora entregada a su obra: ella lo es para ella todo y en ella expresa su identidad con el todo.

Pero con ello empiezan de nuevo los embrollos. La obra en su materialidad concreta es contingente, pero ha de ser juzgada con arreglo a una intención universal. Lo que importa en ella es el hecho de que sea a la vez obra de todos y de cada uno. Ya no se trata en ella de una cosa *(Ding)* en el sentido del objeto de la percepción sensible, sino de la cosa misma *(die Sache selbst)* en el sentido de una esencia objetiva, simple y abstracta, de un objeto nacido de la autoconciencia, algo que ella pueda considerar como suyo, sin dejar de ser por ello un objeto libre y auténtico. La conciencia que ha llegado a este idealismo objetivo que la cosa misma expresa se llama conciencia honrada. El individuo encuentra la justificación de su obrar en el hecho de que ha obrado la cosa misma. En esto consiste cabalmente su honradez, pero con ello ya se entiende que «la verdad de esta honradez consiste en no ser tan honrada como parece»[44]. En efecto, en esta pretendida honradez se esconde un fraude. Porque la obra es de todos y cada uno, es «mi» obra y al mismo tiempo «la cosa misma». Al proclamar un aspecto, la conciencia guarda engañosamente para sí el otro. «Prodúcese de este modo un juego mutuo de las individualidades, en el que todas se engañan y son engañadas las unas por las otras, del mismo modo que se engañan a sí mismas.»[45]

Si la conciencia pone el énfasis en la cosa misma, no es menos cierto que está gozando de ella como cosa suya. Si lo pone en su mismo obrar y afanarse, se muestra al fin en ese obrar algo que es igualmente para otros o una cosa misma. En esta contradicción la conciencia experimenta ambos aspectos como igualmente esenciales y con ello hace la experiencia de lo que es la naturaleza de la cosa misma, a saber, que ni la oposición de lo singular y lo universal, ni la del obrar y del ser caen fuera de la cosa misma, que la cosa es cosa solamente como obrar de todos y de cada uno, o que la cosa misma no es un predicado que convenga a esto y a lo otro, sino el sujeto que se desarrolla en esto y en lo otro, el ser que es el yo y el yo que es el ser, la cosa absoluta que no padece ya de ninguna oposición entre lo universal y lo individual, porque su ser es la realidad y el obrar de la autoconciencia. Esta cosa es ahora la substancia ética y la conciencia de ella la conciencia ética.

44. Ibid. p. 317 (R, p. 243).
45. Ibid. p. 319 (R, p. 244).

e) *La razón legisladora*

La nueva figura de conciencia funciona primeramente como razón legisladora. Sabiéndose en posesión de la cosa misma como substancia ética, la conciencia pretende formular leyes, es decir, pretende expresar de modo inmediato lo que es bueno y justo. Pero al hacerlo, se enfrenta de nuevo con la contradicción. La contradicción consiste en que ninguna ley puede establecerse de modo inmediato, porque su contenido depende de condiciones contingentes. Así en la ley: «cada cual debe decir la verdad», el deber afirmado como incondicionado depende de la condición: «si sabe la verdad.» Con lo cual se reconoce de hecho que al enunciar la ley, se la infringe de modo inmediato, porque se dice que cada cual debe decir la verdad, pero se supone a la vez que debe decirla con arreglo a su conocimiento de ella. O en otro precepto famoso: «ama al prójimo como a ti mismo», el deber de tender a evitar el mal a un ser humano y hacerle el bien presupone el conocimiento de lo que es para él el mal y el bien, lo que significa que hay que «amar al prójimo de un modo inteligente, pues un amor no inteligente le hará tal vez más daño que el odio»[46]. Hegel se retrata aquí de cuerpo entero, sobre todo cuando añade: «Ahora bien, el obrar de un modo esencial e inteligente es, en su figura más rica y más importante, la acción inteligente universal del Estado, una acción en comparación con la cual el obrar del individuo como individuo es, en general, algo tan insignificante, que apenas si vale la pena de hablar de ello.»[47]

La razón legisladora se ve, pues, obligada a renunciar a su pretensión de establecer leyes, cuyo contenido material sea absolutamente universal. La única universalidad que puede asignar a una ley es la formal o la ausencia de contradicción. Pero con ello la razón ha dejado de ser legisladora para convertirse en examinadora.

f) *La razón examinadora*

Como tal razón examinadora, la razón ya no establece leyes, sino que examina o pone a prueba las leyes que ya están dadas en la conciencia. La misión de la razón es ahora acoger simplemente estas leyes y ver si están de acuerdo con la universalidad de la conciencia, en términos kantianos, ver si pueden convertirse en principio de legislación universal. Pero este examen no va demasiado lejos: su criterio es el principio de no

46. Ibid. p. 325s (R, p. 249).
47. Ibid. p. 326 (R, p. 249).

contradicción y este principio no sienta otra cosa que la tautología, es decir, es indiferente al contenido, acoge lo mismo éste que su opuesto, en una palabra, no dice nada determinado y, en consecuencia, no puede determinar nada. «La pauta de la ley que la razón tiene en ella misma conviene igualmente a todas y no es según esto, de hecho, ninguna pauta.» Lo cual es por otra parte perfectamente lógico. «Sería en realidad algo muy extraño que la tautología, el principio de no contradicción que para el conocimiento de la verdad teórica se reconoce solamente como criterio formal, es decir, como algo totalmente indiferente hacia la verdad y la no verdad, debiera ser algo más que esto con respecto al conocimiento de la verdad práctica.»[48]

Hegel parece haber socavado en sus mismos cimientos el formidable edificio de la moral kantiana. Donde todo precepto puede ser formulado como universal, no hay lugar para preceptos universales. Sea el famoso ejemplo kantiano, según el cual es lícito en determinadas condiciones apropiarse un depósito ajeno. Tal máxima es incompatible con la universalidad propia de la ley, ya que en caso de generalizarse haría imposible la posibilidad misma en la que se basa: la existencia de un depósito. Hegel piensa, en cambio, que tal demostración no demuestra nada, ya que puede también demostrarse lo contrario. Así, mientras yo tengo un depósito por ajeno y me mantengo en esta actitud, no puedo retenerlo como propio. Pero si lo retengo, es que ya no lo considero como ajeno y obro, por tanto, con perfecta coherencia al apropiármelo. «Cambiar de punto de vista no es una contradicción.»[49] En realidad, lo que Hegel demuestra frente a Kant es que su demostración presupone ciertas determinaciones empíricas: en nuestro caso el concepto mismo de propiedad, cosa que Kant admitiría seguramente de buena gana. Kant no pretende que estos u otros conceptos de su ética sean puestos *a priori*; lo único que pretende demostrar es que una vez supuestos, por ejemplo el concepto de propiedad, es contradictorio establecer como norma universal la máxima de que es lícito apropiarse un depósito ajeno. Kant se vale de la contradicción, de la tautología, para poner de relieve una exigencia que no es ninguna tautología.

En definitiva, ¿qué pasa en Hegel con la ley moral? Que persiste, pero por otro camino y a otro nivel que el de Kant. La conciencia se da cuenta de que al poner a prueba las leyes, se sitúa fuera del suelo vital del que se nutren. Tal actitud es contradictoria, ya que este suelo no es otro que la misma conciencia. «Las leyes son pensamientos de la propia conciencia absoluta, pensamientos que ella tiene de modo inmediato.»[50]

48. Ibid. p. 330 (R. p. 252).
49. Ibid. p. 334 (R. p. 254s).
50. Ibid. p. 332 (R. p. 253).

«La autoconciencia es así mismo un comportamiento simple y claro hacia ellas.»[51] La conciencia no puede ir más allá de sí misma, ni buscar otro suelo debajo de su propio suelo. Lo único que cabe, pues, ante las leyes es decir: «*Son* y nada más.»[52] Por eso valen para la Antígona de Sófocles como el derecho no escrito e infalible de los dioses:

> No de hoy ni de ayer, sino de siempre.
> Este derecho vive y nadie sabe cuándo ha aparecido.

Las leyes forman parte de la conciencia en cuanto la conciencia forma parte de un hábito ético universal. La disposición ética consiste precisamente en atenerse firme e inconmoviblemente a ellas, a lo que determinan como justo, absteniéndose de todo lo que sea moverlo, removerlo y derivarlo.

Lo que Hegel acaba de afirmar sin más ha de mostrarse en adelante en su verdad. Lo que quiere decir: no estamos ante un final, sino ante un nuevo comienzo. Esta labor será la tarea de la conciencia en una nueva etapa de su largo camino: el reino del espíritu. Al final de la dialéctica de la razón, la conciencia está ya, sin saberlo, en el umbral de este nuevo reino, desde el momento en que ha tomado conciencia no sólo de ser toda realidad en sí, sino de serlo para sí. Con ello Hegel ha establecido por vez primera lo que constituye la idea maestra de su pensamiento: la conciencia se muestra ya como la substancia que es también sujeto, es decir, como espíritu.

3. El espíritu inmediato

«La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma.»[53] Con ello ya está dicho que el sujeto de esta nueva etapa no es tanto el individuo como la humanidad. «El espíritu es la vida ética de un pueblo..., el individuo que es un mundo.»[54] Para convertir en verdad sabida eso que para él sólo es ahora certeza inmediata, el espíritu ha de pasar de nuevo por una serie de figuras de conciencia, que se diferencian de las de la etapa anterior por el hecho de que «en vez de ser solamente figuras de conciencia son también figuras de un mundo»[55]. En otras palabras, en esta nueva etapa la conciencia va

51. Ibid. p. 333 (R. p. 254).
52. Ibid.
53. Ibid. p. 335 (R. p. 259).
54. Ibid. p. 338 (R. p. 261).
55. Ibid.

a recorrer un nuevo ciclo de experiencias: lo que antes se hizo bajo el signo del individuo va a hacerse ahora bajo el signo de la especie humana. Entre ambas etapas hay una relación esencial: el camino de la conciencia individual hacia la autoconciencia y la razón había sido precedido y preparado por el camino histórico de la humanidad que ya había recorrido, a su nivel, las mismas etapas que ahora Hegel quiere sacar a la luz. Por eso ahora vamos a encontrarnos de nuevo con las anteriores figuras de conciencia: conciencia, autoconciencia y razón, pero convertidas ahora en figuras de un mundo, en etapas de la progresiva toma de conciencia realizada por la humanidad en su caminar por la historia.

La nueva etapa de la *Fenomenología* constituye por ello una especie de filosofía de la historia, restringida por ahora al aspecto fenoménico de la toma de conciencia. Lo que interesa a Hegel no es la historia en su conjunto, sino los momentos privilegiados, las grandes crisis históricas que constituyen, por así decirlo, los hitos fundamentales de la experiencia del hombre como especie. Estos momentos, en sus líneas generales, recogen el esquema histórico elaborado por el joven Hegel en sus escritos teológicos. El primer momento es el de la *ciudad griega* con su unidad todavía inmediata de individuo y sociedad. El segundo momento lo constituye el *mundo romano:* el individuo se separa de la sociedad y se afirma como persona frente a un Estado exterior y hostil. La unidad inmediata se ha disuelto y en su lugar se ha instaurado la escisión. El tercer momento se inicia con el fin del imperio romano y culmina en la *Revolución francesa:* representa la lucha por una unidad mediada, reconquistada más allá de todas las anteriores escisiones.

a) *Ley humana y ley divina*

El punto de partida de la dialéctica del espíritu es, por tanto, la inmediatez del mundo griego. Pero esta inmediatez, por así decirlo, natural, no puede subsistir, si es que el espíritu ha de devenir para sí mismo espíritu. Por eso la escisión, aun antes de ser puesta en el mundo romano, está ya presente en el mundo griego como dualidad: la dualidad de lo que Hegel denomina la «ley humana» y la «ley divina», la ciudad y la familia, el mundo como lazo natural y como obra del hombre. Ley humana y ley divina son dos momentos nuevos de la relación entre el individuo y lo universal. El modelo es ahora Antígona. El individuo que en el mundo antiguo no tiene otro marco de existencia que la familia se opone a lo universal, cuya realización es la ciudad. La piedad con los deudos se opone a los intereses de la política. Antígona se opone a Creonte.

La ciudad es obra de los hombres. «Es el hombre quien ha dado sus leyes a la ciudad», escribe Sófocles en su *Antígona.* Hegel la denomina la comunidad autoconsciente. «Como la substancia real es un pueblo, como conciencia real es ciudadano del pueblo.»[56] Pero antes de pertenecer a un pueblo, el individuo pertenece a una familia. Antes de ser ciudadano, es padre o hijo, esposo o esposa, hermano o hermana. La familia es una comunidad ética natural que se perpetúa en la serie de las generaciones y a la que pertenecen incluso los muertos. De ahí la importancia de los ritos funerarios en la antigüedad: al deponer el cuerpo del difunto en el seno de la tierra, la familia lo hace para siempre miembro de su comunidad.

Ambos momentos, la familia y la ciudad, tienen un sentido ético. La relación ética en la familia muestra tres aspectos distintos: la de marido y esposa, la de padres e hijos y la de hermano y hermana. La relación entre marido y esposa consiste en «el inmediato reconocerse de una conciencia en la otra y en el reconocer del mutuo ser reconocido»[57]. Esta relación, más bien natural que ética, no encuentra en ella misma su retorno a sí. De ahí que no tenga su realidad en ella misma, sino en otro, en el hijo, en cuyo devenir se realiza, para desaparecer. Algo similar sucede en la piedad mutua de padres e hijos: ambas relaciones se hallan afectadas por la conciencia de tener su realidad en el otro. Por eso la relación más pura es la que se da entre hermano y hermana. «Ambos son la misma sangre, pero una sangre que ha alcanzado en ellos su quietud y su equilibrio. Por eso no se apetecen, ni han dado y recibido este ser para sí el uno con respecto al otro, sino que son entre sí libres individualidades.»[58]

La dualidad entre la ley divina y la ley humana reaparece en todas estas relaciones. El hombre que se realiza como universal en la ciudad, encuentra su singularidad en la familia. La mujer, en cambio, se reconoce como universal en el marido o en los hijos. Por eso no se trata para ella tanto de este marido o de estos hijos, como de un marido y de unos hijos en general. Su singularidad ética la alcanza la mujer precisamente en la relación con el hermano. Ahí reside el nudo de la tragedia de Antígona. La heroína de Sófocles no es una esposa que ha perdido a un marido que podría ser reemplazado por otro, sino la hermana que ha perdido al hermano. «Por eso la pérdida del hermano es irreparable para la hermana y su deber hacia él el más alto de todos.»[59]

La relación entre hermano y hermana es al mismo tiempo el límite en que la familia, encerrada en sí, se disuelve y sale de sí misma. El hermano es el lado por el cual el espíritu de la familia deviene indivi-

56. Ibid. p. 341 (R. p. 263).
57. Ibid. p. 347 (R. p. 268).
58. Ibid. p. 348 (R. p. 268s).
59. Ibid. p. 350 (R. p. 269).

dualidad que se vuelve hacia lo otro, hacia la ciudad, y toma así conciencia de la universalidad. «El hermano pasa de la ley divina, en cuya esfera vivía, a la ley humana. Pero la hermana se convierte, o la esposa sigue siéndolo, en directora de la casa y guardadora de la ley divina.»[60] Ambos sexos se sobreponen así a su esencia natural y se convierten en representantes de uno de los dos aspectos de la dualidad entre ley divina y ley humana. La femineidad encarna el primero y la masculinidad el segundo. El hombre, como marido, abre la familia a la ciudad; la mujer, como esposa, reintegra el hombre a la familia. Si la familia liga al hombre a la raíz, al subsuelo natural, la guerra impide la disolución de la ciudad en un conjunto de familias aisladas. Cuando la ciudad está en peligro el hombre afirma su ciudadanía, es decir, afirma que la vida de la ciudad es más importante que su misma existencia natural. El ciudadano que va a la guerra no muere por algo exterior, muere por su libertad y por su propia autoconciencia, cuya realidad es la ciudad. La guerra es expresión de la superioridad de la autoconciencia sobre la conciencia natural. Ley divina y ley humana se pertenecen una a otra. «Ninguna de las dos es por sí sola en sí y para sí; la ley humana parte en su movimiento vivo de la ley divina, la ley vigente sobre la tierra de la ley subterránea, lo consciente de lo inconsciente, la mediación de la inmediatez y retorna al lugar de donde partió. La potencia subterránea, por el contrario, tiene su realidad sobre la tierra por medio de la conciencia y deviene así existencia y actividad.»[61] La unión del hombre y la mujer constituye la unión de ambos aspectos, el medio activo que reúne en uno solo los dos movimientos contrapuestos, «el de la ley humana que se organiza en elementos independientes hasta descender al peligro y la prueba de la muerte y el de la ley subterránea que asciende hacia la realidad de la luz del día y hacia la existencia consciente; movimientos de los cuales aquél corresponde al hombre y éste a la mujer»[62].

Hemos dicho más arriba que ambos movimientos tienen un sentido ético. De ahí la posibilidad del conflicto. Cuando éste surge, no se trata de una pasión inconsciente que pretende substituirse a un deber, sino de una oposición consciente de deberes. En el conflicto se contraponen dos conciencias que encarnan dos derechos. «La conciencia ética sabe lo que tiene que hacer; y está decidida a pertenecer a la ley divina o a la ley humana.»[63] Como la conciencia sólo ve el derecho en uno de los dos lados y el desafuero en el otro, de las dos conciencias aquella que pertenece a la ley divina sólo contempla en el otro lado un acto de fuerza humana y, por su parte, la que corresponde a la ley humana sólo ve en el otro la tozudez y la desobediencia del individuo singular. Ahí está para Hegel la raíz profunda de la tragedia de Antígona: «El derecho absoluto de la autoconciencia ética entra en conflicto con el derecho divino de la esencia.»[64] La acción trágica conlleva por ello la escisión, la separación de los dos momentos del todo, la violación de uno en nombre del otro. Esta acción lleva consigo la culpa, y una culpa que adquiere la significación del delito, pues la conciencia se ha vuelto hacia una ley y ha renunciado a la otra. A la conciencia ética no le queda otro camino que reconocer su culpa. «Porque sufrimos, reconocemos haber obrado mal», escribe Sófocles en su *Antígona*. La culpa que la devora empuja a la conciencia al reconocimiento de su culpabilidad. Este reconocimiento significa para ella el retorno a la disposición ética que sabe que sólo vige el derecho, pero también la renuncia a su propio carácter, a su individualidad. Sólo cuando por ambos lados la conciencia se somete, se cumple el derecho absoluto como destino omnipotente y justo. Pero con ello el individuo ha perecido. Y con él ha perecido también aquella bella unidad originaria de individuo y ciudad, familia y pueblo, particularidad y universalidad, que constituía para Hegel la antigua Grecia.

60. Ibid. p. 350 (R, p. 270).
61. Ibid. p. 351 (R, p. 270).
62. Ibid. p. 354 (R, p. 273).
63. Ibid. p. 355 (R, p. 274).

b) *El Estado de derecho y la persona*

Frente a la pura afirmación que era Grecia, Roma constituye la negación. Hegel ha visto siempre en Roma el prototipo de un mundo escindido. Las dos totalidades vivas de la antigüedad griega, familia y ciudad, se han disuelto. En su lugar surge un Estado universal, al que se contrapone una polvareda anónima de individuos. En efecto, al renunciar a todo aquello que constituía su individualidad, el individuo se ha convertido en un individuo *en abstracto*, el caso particular de un universal, entendido no como totalidad concreta, sino como esencia abstracta predicable de todos y cada uno. Es lo que Hegel denomina aquí la persona. «Lo universal desperdigado en los átomos de la absoluta multiplicidad de los individuos, este espíritu muerto, es una igualdad en la que todos valen como cada uno, como personas.»[65] Lo que en la antigua Grecia, la ciudad viviente, era el ciudadano, en Roma, el Estado de derecho, es la persona. Pero esta persona hay que entenderla exclusivamente como la persona privada sujeto del derecho. Hegel la describe como este uno vacío y contingente que no tiene otro contenido ni otra existencia objetiva que la que le dan sus propiedades. El derecho no es sino el catastro de

64. Ibid. p. 356 (R, p. 274).
65. Ibid. p. 368 (R, p. 283).

estas propiedades. En estas condiciones la conciencia del derecho experimenta en su misma validez real la pérdida de su realidad, de suerte que «llamar a un individuo persona es la expresión del desprecio»[66].

Pero en Roma no existe solamente la multitud atomizada de las personas privadas. Frente a ellas y contrapuesta a ellas existe también la única persona pública o universal, tan abstracta como ellas, pero sujeto de todos los derechos y capaz por lo mismo de todas las arbitrariedades: el emperador. Este «señor del mundo», como le llama Hegel, es «la persona absoluta que abarca en sí al mismo tiempo toda existencia y para cuya conciencia no hay ningún espíritu superior. Es persona, pero la persona solitaria que se enfrenta a *todos*»[67]. En su personalidad vacía se ha encarnado todo el contenido del mundo romano. Por ello es también la autoconciencia desenfrenada que se sabe como el «dios real», pero cuyo movimiento no es otra cosa que el desmedido frenesí y la violencia destructora.

En resumen, Roma significa para Hegel el momento histórico de la alienación. Lo que en el estoicismo era una abstracción, es ahora mundo real. El individuo ha tomado conciencia de sí mismo como persona, cosa que no existía en el mundo griego; pero, a la vez, como persona abstracta y vacía experimenta su contenido como algo extraño, en lo que no puede reconocerse. Esta situación permanece bajo nuevas formas hasta la Revolución francesa. Pero sería erróneo ver en ella algo puramente negativo. Al contrario, vista históricamente es más bien el estadio previo a la definitiva toma de conciencia del espíritu por sí mismo. La autoconciencia sólo es algo, sólo tiene realidad, en la medida en que se extraña de sí misma. La alienación, precisamente porque es extrema, produce su contrario: «El extrañamiento se extrañará a su vez y, por medio de él, el todo se recobrará a sí mismo en su concepto.»[68]

4. El espíritu extrañado

El camino hacia esta liberación del espíritu pasa por la *cultura*. En efecto, el espíritu en el estado de alienación tiene conciencia de su propio contenido como de algo *extraño*, pero tiene también conciencia de este contenido como de *su* contenido, por tanto, de algo que ha de llegar a hacer suyo hasta que pueda reconocerse en ello. El mundo del extrañamiento *(Entäusserung)* conduce por tanto al mundo de la cultura

66. Ibid. p. 370 (R. p. 285).
67. Ibid. p. 371 (R. p. 285).
68. Ibid. p. 379 (R. p. 292).

(Bildung). Ahora bien, la cultura como devenir de la individualidad es también el devenir del mundo real. El proceso por el que la autoconciencia reconquista su realidad substancial es, visto del otro lado, el proceso por el que la substancia deviene autoconsciente.

a) *El poder del Estado y la riqueza*

La primera etapa de este proceso nos remite a los primeros pasos de la sociedad burguesa. Los dos momentos de la universalidad y de la singularidad que en el mundo griego se oponían como ciudad y familia resurgen ahora como poder del Estado y riqueza. El poder del Estado constituye lo en sí, a lo que la riqueza se contrapone como para sí. El poder del Estado es, en efecto, la obra universal, válida en sí misma, base absoluta y subsuelo de todos los individuos. La riqueza, en cambio, es el resultado del trabajo y de la acción de todos los individuos que se disuelve, a su vez, en el goce de todos. Hegel subraya de nuevo el aspecto universal que se esconde en el aparente particularismo de la riqueza. «Lo real tiene simplemente la significación espiritual de ser de un modo inmediatamente universal. Cada singular supone indudablemente que obra de un modo egoísta; pues éste es el momento en que se da la conciencia del ser para sí y, por tanto, no lo toma como algo espiritual; pero, aún visto este momento por el lado externo, se muestra que, en su goce, cada cual da a gozar a todos y en su trabajo trabaja tanto para todos como para sí mismo, al igual que todos trabajan para él. Su ser para sí es, por tanto, en sí universal y el egoísmo algo solamente supuesto que no puede llegar a hacer real aquello que se supone, es decir, hacer de ello algo que no beneficie a todos.»[69]

Esta ambigüedad de la riqueza dificulta el juicio de la autoconciencia. En efecto, a primera vista, el poder del Estado, como lo universal, sería el bien y la riqueza, como la particularidad egoísta, el mal. Pero, como acabamos de ver, Hegel ha leído a A. Smith y sabe también que la libre concurrencia contribuye a crear un estado universal de riqueza y a aumentar el bienestar de todos. Desde el nuevo punto de vista, las cosas son muy distintas y parece más bien que el poder del Estado con sus intromisiones y violencias opresoras es lo malo y la riqueza, en cambio, es lo bueno. En ambos puntos de vista se encuentra un elemento positivo y otro negativo, una igualdad y una desigualdad. En el primero de ellos, la conciencia encuentra el poder del Estado como igual a ella y la

69. Ibid. p. 382 (R. p. 293).

riqueza como desigual. En el segundo, en cambio, la riqueza es lo igual a la conciencia y el poder del Estado lo desigual. Dado que ambos puntos de vista son justos, es posible unir entre sí sus aspectos positivos y negativos. El resultado es entonces el siguiente: 1) El poder del Estado representa la comunidad y la riqueza el bienestar de todos; 2) El poder del Estado encarna un poder opresor y la riqueza el interés personal y egoísta. Pues bien, estos dos últimos puntos de vista contienen dos nuevas figuras de conciencia: a la primera denomina Hegel la «conciencia noble» y a la segunda la «conciencia vil». La conciencia noble es la conciencia de las relaciones de igualdad. Al reconocer en el poder del Estado y en la riqueza su igual, su actitud es de obediencia, respeto interior y gratitud. La conciencia vil, en cambio, es la conciencia de la relación de desigualdad. Para ella el poder del Estado y la riqueza significan respectivamente la opresión y el goce perecedero. En consecuencia, su actitud está hecha de odio, desobediencia y resentimiento.

b) *La conciencia noble y la conciencia vil*

Hegel transpone ahora en el juego de estas dos figuras de conciencia la etapa histórica que lleva a la monarquía absoluta. Como en la anterior dialéctica del señor y del siervo, los primeros pasos, no los últimos, los da la conciencia noble. Hegel la define como el heroísmo del servicio que sacrifica su ser singular a lo universal y encuentra en este sacrificio su honor. Pero en esta supuesta entrega de la conciencia noble hay un engaño. «El sacrificio de la existencia que se lleva a cabo en el servicio, sólo es completo cuando llega hasta la muerte; pero el peligro de la muerte, cuando es superado y se sobrevive a él, deja en pie una existencia determinada y, por tanto, un para sí particular que de hecho se reserva la propia suposición y la voluntad particular frente al poder del Estado.»[70] En otras palabras, el auténtico sacrificio de sí misma convertiría a la conciencia noble en conciencia vil. Como es obvio, la conciencia noble no lo lleva a cabo. Su sacrificio consiste solamente en entregarse de un modo tan total como en la muerte, pero manteniéndose a la vez en esta entrega. Lo que la conciencia noble no ha realizado mediante el auténtico heroísmo de la acción, deberá realizarlo del único modo que tiene para exteriorizarse y hacerse universal, a saber, mediante el *lenguaje*.

En el lenguaje, en efecto, el yo es de tal modo para sí que es también para otros. «El yo que se expresa es escuchado.»[71] El lenguaje, la

70. Ibid. p. 389 (R. p. 299).
71. Ibid. p. 390 (R. p. 300).

palabrería acerca del bien universal, se convierte, pues, en substituto de la acción rehusada. Ya no es el heroísmo del servicio, sino la fuerza de la palabra lo que lleva a cabo lo que hay que llevar a cabo. «El heroísmo del servicio mudo se convierte en el heroísmo del halago.»[72] Hegel se refiere aquí al proceso histórico por el que la antigua nobleza feudal o territorial se hizo cortesana. Correlativamente el poder del Estado se concentró en una autoconciencia singular: el monarca. En la figura del rey absoluto o del monarca ilimitado, el lenguaje del halago eleva el poder del Estado a la cúspide de su singularidad y, a su vez, a su más depurada universalidad. El monarca «*este singular,* se sabe este singular como el *poder universal,* porque los nobles no sólo están dispuestos a servir al poder del Estado, sino que se agrupan en torno al trono como un ornato y dicen siempre a quien se sienta en él lo que es»[73].

Pero con ello la conciencia noble se ha puesto en camino de transformarse en conciencia vil. El lenguaje del halago al poder es recompensado con la riqueza, es decir, con una substancialidad que no implica el reconocimiento personal. Lejos de consumar a la conciencia noble, la riqueza la deja más insatisfecha. Ella es, en efecto, la negación pura y simple de toda individualidad. Es una cosa contingente en cuyo poder se halla, sin embargo, la personalidad. Ahora bien, el yo no puede venderse por un plato de lentejas. La gratitud hacia el benefactor se invierte fácilmente tanto en «el sentimiento de una profunda abyección, como de la más profunda sublevación»[74]. La nobleza de la conciencia noble se niega, pues, a sí misma. Desaparece en su espíritu la diferencia que la determinaba «como conciencia noble frente a la conciencia vil y ambas son la misma conciencia»[75].

El resultado de este proceso es el lenguaje del desgarramiento, con el que Hegel caracteriza las ideas prerrevolucionarias de los enciclopedistas franceses del siglo XVIII. El mundo de la cultura pierde validez. Lo que en este mundo se experimenta es que no tienen verdad ni las esencias reales del poder y de la riqueza, ni sus conceptos determinados, lo bueno y lo malo, la conciencia noble y la conciencia vil; sino que todos estos momentos se invierten el uno en el otro y cada uno es lo contrario de sí mismo. La conciencia noble resulta ahora vil y abyecta, al paso que la abyección se trueca en la nobleza de la libertad más cultivada de la autoconciencia. La conciencia desgarrada es la conciencia de la inversión, más aún, de la inversión absoluta. La realidad del mundo aparece como «un fraude universal cometido contra sí mismo y contra los otros y la impudicia de expresar este fraude es precisamente y por ello mismo la más

72. Ibid. p. 392 (R. p. 302).
73. Ibid. p. 393 (R. p. 302).
74. Ibid. p. 397 (R. p. 305).
75. Ibid.

grande verdad»[76]. La última palabra de esta conciencia desgarrada es una enorme carcajada, ampliada por su propio eco, con la que expresa sarcásticamente «la vanidad de todas las cosas y la propia vanidad»[77].

c) *La fe y la Ilustración*

Paralelamente a esta dialéctica, digámoslo así, política o mundana, se desarrolla otra de carácter espiritual. Hegel piensa aquí en la lucha de los filósofos librepensadores del siglo XVIII, los hombres de la Ilustración y de la Enciclopedia, contra lo que ellos denominaban la tiranía y la superstición religiosa. Aquí encuentra su lugar al famoso dicho de Voltaire: *Ecrassez l'Infâme*. Hegel había vivido esta lucha en su propio espíritu en los años de su formación teológica y universitaria, pero había salido de ella con una idea mucho más positiva de la religión de la que se reflejaba en la crítica estrecha de los ilustrados. En estas páginas de la *Fenomenología* Hegel nos cuenta, pues, la odisea de su espíritu.

La nueva dialéctica enlaza como siempre con la anterior. El espíritu, al experimentar su contenido en este mundo como esencialmente contingente, lo busca en otro mundo. Una vez más, la realidad del espíritu se ha escindido en un mundo doble: «El primero es el mundo de la realidad o del extrañamiento del espíritu; el segundo, aquel que el espíritu, elevándose sobre el primero, se construye en el éter de la pura conciencia.»[78] La primera actitud corresponde a la Ilustración; la segunda a la fe. Mientras aquélla se encierra en la autoconciencia, la fe apunta más allá[79]. Hegel empieza por subrayar la convergencia de ambas actitudes. Fe e Ilustración se abrazan entre sí como dos hermanas enemigas. Ambos momentos yacen bajo la misma determinación del extrañamiento del espíritu. La vanidad del mundo, a la que conduce la crítica de la Ilustración, constituye el punto de partida de la dialéctica de la fe. La Ilustración es la pura afirmación del yo sin ningún contenido. A la fe, en cambio, pertenece el contenido sin intelección. Fe e Ilustración buscan, pues, en el

76. Ibid. p. 401 (R, p. 308).
77. Cf. ibid. p. 404 (R, p. 310).
78. Ibid. p. 376 (R, p. 289).
79. Hegel observa que lo que aquí se considera como fe es la fe en tanto que evasión del mundo real y no la religión, la autoconciencia de la esencia absoluta tal como es en sí y para sí. Con ello pretende diferenciar esa forma de religiosidad de lo que él considera la religión. En la religión tal como él la entiende se acentúa la unidad de lo absoluto y lo finito. En la fe, por el contrario, se subraya la diferencia. Hegel apunta también la distinción entre esa forma de fe y la fe que analizó al tratar de la conciencia infeliz. Aquélla era una fe de la conciencia individual. Ahora estamos en el reino del espíritu. La fe es ahora una fe social que brota no sólo del movimiento de la conciencia individual, sino también del movimiento de las instancias culturales. Pero en ambos casos se trata de fe, porque nos encontramos con una actitud de espíritu que se opone a la realidad, mientras que la religión según Hegel se reconcilia con ella. Cf. R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, p. 262s.

fondo lo mismo y en esa búsqueda cada una encuentra lo que le falta en la otra. Pero este abrazo inicial de fe e Ilustración está llamado a convertirse en lucha a muerte.

En la fe, en efecto, el espíritu se piensa a sí mismo como autoconciencia, pero este pensamiento no permanece para sí mismo puro pensamiento, no se expresa en conceptos, sino que desciende a la representación *(Vorstellung)* y deviene un mundo suprasensible que es esencialmente un otro que la pura autoconciencia. La fe contiene, pues, verdadero pensamiento, cosa, nota Hegel, que ordinariamente se pasa por alto. La fe, mucho mejor que la Ilustración, tiene conciencia de lo que constituye la esencia de la autoconciencia. Pero, por existir en la representación y no en el concepto, se representa esta esencia como exterior a la autoconciencia. En otras palabras, la fe es la conciencia de la esencia absoluta, pero como conciencia alienada. La Ilustración, en cambio, es la certeza de la autoconciencia de ser toda verdad. En esta certeza se incluye el conocimiento de la esencia de la autoconciencia, pero no como esencia absoluta, sino sólo como la absolutez de sí misma. En la Ilustración la conciencia no tolera ningún contenido que se le enfrente, ya que ella ha de ser todo contenido. La Ilustración es el grito dirigido a todas las conciencias: «¡Sed para vosotras mismas lo que sois en vosotras mismas: racionales!»[80]

Fe e Ilustración son, pues, la misma conciencia, pero contrapuesta en sus dos momentos esenciales: el de la pura afirmación de sí sin contenido y el de la afirmación alienada del propio contenido de conciencia. En este sentido, cada una de ellas es sencillamente lo negativo de la otra. Por ello, en la lucha a muerte, a la que vamos a asistir, Hegel no se identifica sin más con ninguno de los dos contendientes. Al contrario, se esfuerza en poner de relieve la parte de verdad que hay en uno y otro. Si recoge, por un lado, la crítica que la Ilustración hace a la fe, la acompaña siempre, por otro, de la defensa del punto de vista de la fe, o sea de la contracrítica de la crítica ilustrada.

La Ilustración empieza echando en rostro a la fe la misma objeción que la constituirá, años a venir, el centro de la crítica antirreligiosa de Feuerbach. Lo que para la fe es la esencia absoluta no es más que «su propio pensamiento, un producto de la conciencia»[81]. Al objetivarlo, la conciencia cae en un error o mejor en una ficción poética de lo mismo que ella es. Pero la fe no se inmuta por esa pretendida revelación de su rival. En la nueva sabiduría de la Ilustración, la fe no encuentra nada nuevo. Pues su objeto es ***también*** para ella eso que le dice la Ilustra-

80. *Phänomen.*, p. 414 (R, p. 317).
81. Ibid. p. 421 (R, p. 323).

ción, pura esencia de su propia autoconciencia, pero de suerte que ésta no se siente perdida y negada en él, sino que *confía* en él, es decir, se encuentra en él como autoconciencia. La certeza de aquel en quien confía es su propia certeza. Conoce en él su ser para sí y conoce que él lo reconoce. Por otra parte, a la intelección de la Ilustración le ocurre también algo similar. También ella se reconoce en su objeto, ha de salir de sí para encontrarse.

El simplismo de la crítica de la Ilustración se hace más patente cuando afirma que la fe no es otra cosa que una trama de supersticiones, prejuicios y errores, alimentada en las pobres masas embaucadas por un sacerdocio engañador que conspira con los intereses egoístas de déspotas opresores. Aquí la Ilustración se contradice manifiestamente, pues, tiene, por un lado, a la fe como un engaño ajeno a la razón y afirma, por otro, que su contenido no es otro que la misma autoconciencia. En realidad de verdad, en la fe se trata únicamente de una forma todavía imperfecta de la autoconciencia humana. Precisamente por eso no cabe hablar en ella de ningún engaño, ya que en esto no es posible el engaño. En la fe hay un contenido real, aunque alienado, que hay que elevar al concepto. Al combatir sin más este contenido como error, la Ilustración se combate a sí misma en él. Por eso el resultado de la lucha no será ni la restauración del contenido alienado de la fe ni de la intelección vacía de la Ilustración, sino la autoconciencia absoluta.

La Ilustración no entiende, pues, a la fe, ni penetra en su verdadera naturaleza. Esta incomprensión de la Ilustración frente a la fe se pone de manifiesto en su manera de juzgar los tres momentos de la conciencia creyente. El primer momento es la relación de la fe con su *contenido representativo:* Dios o la esencia absoluta. La Ilustración acusa aquí a la fe de antroporfismo y entiende su contenido como cosa sensible, como un trozo de piedra o un pedazo de madera que tiene ojos y no ve o una masa de pan que, habiendo brotado de la tierra, es restituido a aquélla. Pero con ello comete contra la fe la injusticia de aprehender su objeto de un modo que es el suyo y no el de la fe, ya que «lo que la fe adora no es para ella en absoluto ni piedra, ni madera, ni masa de pan, ni otra cosa sensible temporal cualquiera»[82].

El segundo momento es el de la relación de la fe con su *fundamento.* Hegel toca aquí el conocido interrogante de Lessing: ¿Cómo es posible vincular la verdad absoluta a la historia? El fundamento de la fe, los hechos de la historia de la salvación, se convierten para la Ilustración en un saber contingente de acontecimientos contingentes o, lo que es peor,

82. Ibid. p. 425 (R. p. 326).

de banales historias reales. La Ilustración achaca, pues, a la fe que «su certeza se funda en algunos testimonios históricos singulares, que, considerados como testimonios históricos, no suministraría seguramente el grado de certeza acerca de su contenido que nos procurarían las noticias periodísticas en torno a cualquier suceso»[83]. Más aún, le imputa también que esta certeza descansa «sobre el azar de la conservación de estos documentos, sobre la aptitud y honradez de su transcripción y finalmente sobre la correcta aprehensión del sentido de palabras y letras muertas»[84]. También aquí la Ilustración desconoce la verdadera naturaleza de la fe y es injusta con ella. Porque, de hecho, a la fe no se le ocurre vincular su certeza a tales testimonios y contingencias. La fe, como toda conciencia, necesita de una mediación que enlace su certeza con la verdad. La mediación es en este caso la historia. Pero si la fe no disocia el hecho histórico de su sentido eterno, ella sabe también que sólo el espíritu da testimonio del espíritu. «Es el espíritu mismo que es testigo de sí mismo en el interior de la conciencia singular, como por la presencia universal de la fe de todos en él.»[85] Cuando la fe toma en serio la objeción de su rival y pretende apoyarse verdaderamente en los hechos contingentes, es que ya se ha contagiado de Ilustración.

El tercer momento es el de la *acción.* La conciencia creyente no es sólo contemplativa, es también activa. Para unirse con la Divinidad la conciencia escoge el camino del sacrificio, de una acción que renuncia al goce y al placer naturales. La Ilustración no puede comprender esta actitud. Ella encuentra insensato, por ejemplo, abstenerse de comer y no precisamente renunciar a la mantequilla y a los huevos por dinero o al dinero por mantequilla y huevos, sino renunciar a todo ello sin recibir nada en cambio. La ley del mundo moderno es ese intercambio riguroso de una cosa por otra, que hace aparecer el don y el sacrificio como absurdos. Pero aquí la crítica de la Ilustración roza la hipocresía. Pues, «la Ilustración afirma también como intención pura la necesidad de elevarse por encima de la existencia natural y de la avidez acerca de los medios de existencia, pero encuentra insensato e injusto que esta elevación se demuestre por los hechos»[86].

La Ilustración, en su lucha contra la fe, se ha presentado hasta ahora con un feo aspecto negativo. Por eso surge la pregunta: ¿Y ahora qué? ¿Cuál es la verdad que la Ilustración aporta? Esta verdad, la realidad positiva de la Ilustración, estaba ya implicada en su mismo contenido negativo. En el espacio dejado vacío por la representación creyente de la esencia absoluta, la Ilustración ha puesto el pensamiento vacío de la pura

83. Ibid. p. 426 (R. p. 327).
84. Ibid. p. 426s (R. p. 327).
85. Ibid. p. 427 (R. p. 327).
86. Ibid. p. 428s (R. p. 328).

autoconciencia como absoluto ser en sí y para sí. La esencia absoluta se convierte en un *vacuum*, al que no es posible atribuir ninguna clase de determinación o predicado. Es el triunfo de la pura racionalidad abstracta que se da la mano con el utilitarismo. La Ilustración hace del mundo que se opone a la conciencia algo contingente, cuya justificación es sólo su condición de medio para la afirmación de la autoconciencia. «Todo es útil, todo se abandona a otros, se deja ahora utilizar por ellos y es para ellos.»[87] A su vez, la autoconciencia «se pone en guardia, se torna arisca ante lo otro y lo utiliza»[88]. La verdad de la Ilustración se revela, pues, de una gran pobreza. La Ilustración ha empezado por negar todo lo que supera la esencia humana y acaba reduciendo el mundo a la pura utilidad. Las cosas no tienen otro significado que el provecho que el hombre reporta de ellas. Y el hombre mismo es englobado en este engranaje de intereses utilitarios. Las relaciones humanas se miden por el tasero de su mutua utilidad. El hombre se convierte en miembro del rebaño humano. «Se llega así a la filosofía más chata que pensarse pueda. Diríase que al reducir todo lo especulativo a lo humano, la Ilustración llega a un mundo sin ninguna profundidad, un mundo en el que las cosas son lo que ellas son inmediatamente y en el que los individuos, encerrados en su egoísmo natural, no se relacionan los unos con los otros sino en vistas a su interés.»[89] En efecto, como al hombre todo le es útil, lo es también él y su destino consiste en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común. «En la misma medida en que se cuida de sí, exactamente en la misma medida tiene que consagrarse al servicio de los otros; y en la medida en que se consagra a los otros, cuida también de sí mismo: una mano ayuda a la otra. Dondequiera que se encuentre, ocupa el lugar que le corresponde; utiliza a los otros y es utilizado.»[90]

En definitiva, en la lucha a muerte entre fe e Ilustración no hay vencedor ni vencido. La fe ha perdido el contenido que la llenaba y se ha quedado en un puro anhelo. La Ilustración, por su parte, no sólo ha sido incapaz de integrar la verdad de la fe, sino que se ve de nuevo envuelta en un conflicto consigo misma y se divide en dos partidos: uno de ellos pone la esencia vacía de la autoconciencia como ser supremo (deísmo); el otro como substancia carente de toda determinación (materialismo). Lo absoluto que la Ilustración había arrojado del mundo reaparece en definitiva. Al no haber en la lucha vencedor ni vencido, fe e Ilustración se han acercado la una a la otra. «De hecho, la fe ha devenido aquí lo mismo que la Ilustración, a saber, la conciencia de la relación entre lo finito que es en sí y lo absoluto carente de predicados, desconocido e incognos-

87. Ibid. p. 432 (R, p. 330).
88. Ibid.
89. J. Hyppolite, o.c., II, p. 432s.
90. *Phänomen.*, p. 432s (R, p. 331).

cible: sólo que la segunda es la Ilustración *satisfecha* y la primera la Ilustración *insatisfecha*. Se pondrá de manifiesto, sin embargo, en la Ilustración, si puede mantenerse en su satisfacción; aquel anhelo del espíritu obscuro que deplora la pérdida de su mundo espiritual acecha al fondo.»[91]

Hegel quiere decirnos que ambos partidos absolutizaban un punto de vista parcial, el derecho divino de la esencia o el derecho humano de la conciencia, cuando lo único absoluto es la totalidad humano-divina. Por eso ambos derechos deben conciliarse y no oponerse contradictoriamente el uno al otro. «Con eso queda ya programada la síntesis a la que Hegel apunta: la conciliación de la conciencia creyente y la conciencia ilustrada. El fruto de la Ilustración será un cambio de forma de la fe misma; deberá cesar la forma de la "representación", esencialmente dual que opone y yuxtapone lo divino y lo humano y acceder a la forma conceptual...; dejará de ser fe para ser religión racional. Será así la unidad comprendida de lo idéntico (lo divino) y lo distinto (lo humano).»[92]

Naturalmente, esta conciliación se hace a un precio demasiado elevado para la conciencia creyente. Acuciada por la crítica de la Ilustración, la fe ha reconocido que la esencia absoluta es *también* producto de su conciencia. Hegel no pretende como Feuerbach reducir a Dios a lo humano, demasiado humano, de la conciencia o del espíritu. Él sabe que esta reducción encierra a la conciencia en una finitud insuperable. Por eso en Hegel si Dios o lo absoluto se relaciona con la conciencia humana, no se reduce simplemente a ella. Queda, sin embargo, en pie, que esta humanización de la religión que preconiza Hegel parece atentar al carácter absolutamente divino de la Divinidad, por mucho que Hegel justifique a veces su modo de pensar aludiendo al dicho del maestro Eckart, según el cual el hombre no puede ser hombre sin Dios, pero Dios tampoco puede ser Dios sin el hombre[93].

El resultado de la lucha entre fe e Ilustración va, pues, más allá de ambos contendientes, aunque recoge los frutos del obrar de la segunda: el concepto de utilidad. Hegel quiere marcar así el enlace con la nueva dialéctica de la libertad absoluta. Al reino de la fe le faltaba el principio de la realidad o certeza de sí mismo como este singular. Pero a la certeza de sí mismo como este singular, propia de la Ilustración, le faltaba contenido. Ambos aspectos se conjugan en el concepto de utilidad. La autoconciencia encuentra en lo útil la certeza de sí misma y, a la vez, un objeto cuya esencia penetra. Es, pues, a la vez certeza de sí y saber de lo

91. Ibid. p. 441 (R, p. 337).
92. R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, p. 277.
93. Cf. ibid. Véase también J. Hyppolite, o.c., II, p. 277.

otro. «Ambos mundos se han reconciliado y el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha trasplantado a ella.»[94] Hegel anuncia con ello la nueva etapa: la Revolución francesa.

d) *La libertad absoluta y el terror*

Hegel define la nueva figura de conciencia como libertad absoluta. «El espíritu es la autoconciencia que se capta a sí misma de tal modo que su certeza de sí es la esencia de todas las masas espirituales del mundo real y del mundo suprasensible o, a la inversa, de tal modo que la esencia y la realidad son el saber de la conciencia acerca de sí misma.»[95] La autoconciencia se afirma como algo verdaderamente universal y no tolera junto a sí ningún contenido extraño. Es el principio de la libertad absoluta de la voluntad universal. «El mundo es para la conciencia su voluntad y ésta es voluntad universal.»[96] La voluntad universal no es ninguna abstracción vacía, sino «la voluntad realmente universal, la voluntad de todos los individuos como tales»[97]. En otras palabras, el individuo vuelve a ser ciudadano como en la Grecia antigua. Su voluntad individual coincide de tal modo con la voluntad universal que «lo que brota como obrar del todo es el obrar inmediato y consciente de cada uno»[98]. Esta experiencia metafísica de la libertad absoluta constituye para Hegel la realidad más profunda de la Revolución francesa. La libertad absoluta asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que sea, pueda oponerle resistencia. En esa experiencia de la libertad absoluta, los antiguos estamentos sociales se han disuelto. La conciencia particular que antes formaba parte de ellos ha superado sus fronteras: «Su fin es ahora el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal.»[99]

El ideal universal de la revolución ha triunfado, pero no puede convertirse en realidad. Desde el momento en que la revolución se dispone a poner en obra su ideal, lo contradice. Por un lado, la voluntad universal no puede actuar sino concentrada en la voluntad real de un individuo. Pero con ello ha excluido de su acto a los otros individuos y ha dejado de ser voluntad universal. Por otro lado, la acción sólo puede llevar a cabo una obra con un contenido positivo determinado, algo contingente y singular que, por lo mismo, deja de ser universal. La revolución no puede poner las manos en la masa para construir su propio ideal: al hacerlo, construye otra cosa, pero no su ideal. «Por tanto, la voluntad universal no puede producir ninguna obra ni ningún acto positivo; sólo le queda el obrar negativo; ella es solamente la furia del desaparecer.»[100] Para ese obrar negativo de la revolución sólo hay una cosa a hacer: acabar con aquella realidad que se contrapone a la voluntad universal: la libertad y la singularidad de la autoconciencia real. «La única obra y el único acto de la voluntad universal es, por tanto, la muerte y, además, una muerte que no tiene ningún ámbito interno de cumplimiento, ya que lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; la más fría y más insulsa de las muertes, sin más significación que el tajo dado a una cabeza de coles.»[101]

94. *Phänomen.*, p. 448 (R, p. 343).
95. Ibid. p. 450 (R, p. 344).
96. Ibid.
97. Ibid.
98. Ibid.
99. Ibid. p. 451 (R, p. 345).

En otras palabras, el desenlace obvio de la revolución es el terror con su macabra liturgia de cabezas cortadas al golpe frío de la guillotina. La libertad absoluta se ha desenmascarado como negatividad absoluta: su verdad es la muerte. De hecho, la guillotina no se cansa de cortar cabezas. Todos y cualquiera pueden ir a parar a ella. El gobierno revolucionario consiste siempre en alguien determinado que toma decisiones determinadas y establece ordenaciones determinadas. Es, por tanto, una facción en el poder, la facción triunfante, y ello lo contrapone a los otros ciudadanos y lo hace sospechoso y, por tanto, culpable. Frente a él, los ciudadanos, es decir, los individuos singulares que como tales se contraponen a la voluntad universal representada por el gobierno, son siempre también sospechosos y, por tanto, culpables. «El caer en sospecha tiene aquí el significado de ser culpable.»[102]

Con esta dialéctica de la revolución y del terror se cierra el ciclo histórico que Hegel recoge en su *Fenomenología.* La conciencia ha retornado a su punto de partida o, mejor, ha llegado a ser verdaderamente lo que era al principio: conciencia de su identidad con la comunidad humana a la que pertenece, conciencia de sí misma, como autoconciencia de su propia comunidad histórica. Todo ello, empero, sólo como ideal, un ideal que de hecho ha sido negado brutalmente por el terror. El momento de la negación no sólo permanece, sino que alcanza su paroxismo. La libertad absoluta ha conducido a la negación absoluta. El resultado de la dialéctica hegeliana es en este punto decepcionante. La larga y dolorosa reconquista de la identidad perdida entre individuo y sociedad no conduce concretamente a ninguna parte. La nueva superación dialéctica no será, como podría esperarse, una realidad histórica concreta, el Estado postrevolucionario como realización universal de la libertad. En su lugar Hegel se limita a esbozar una severa crítica de la moral de Kant.

100. Ibid. p. 453 (R, p. 346).
101. Ibid. p. 454 (R, p. 347).
102. Ibid. p. 455 (R, p. 347s).

La razón de este hueco parece ser simplemente la circunstancia histórica. En 1807, al escribir su obra, no estaba clara para Hegel la solución definitiva al problema político, puesto, pero no resuelto, por la Revolución francesa. Lo único claro era sólo que la herencia de la revolución debía pasar a otras manos, pero no se sabía todavía qué manos eran éstas. El pensamiento de Hegel, al igual que la lechuza de Minerva, ha de esperar a que caiga el día para poder remontar el vuelo.

En cualquier caso, el movimiento dialéctico de la *Fenomenología* nos transporta a un plano nuevo. En el terror la conciencia individual ha sentido de nuevo el pavor y la angustia de la muerte, su señor absoluto. Todas las determinaciones anteriores, la cultura, el honor, la riqueza, el cielo de la fe y la tierra de la Ilustración se «han perdido en esa pérdida que experimenta la conciencia al enfrentarse con la libertad absoluta, con la muerte carente de significación, el puro terror de lo negativo que no lleva consigo nada positivo, nada que signifique cumplimiento y realización»[103]. Lo único que queda es la conciencia como voluntad universal, como voluntad pura que no sabe ni quiere otra cosa que sí misma. «Ha nacido la nueva figura del espíritu moral.»[104]

5. El espíritu cierto de sí mismo

Hegel ha introducido esta figura mediante un salto. De la guillotina a la moralidad media sin duda un salto y un salto mortal. ¿Es que el hombre sometido al tajo de la guillotina se hace kantiano? Evidentemente no, aunque Hegel parece ver en la imparcialidad negativa de la guillotina una anticipación de la imparcialidad positiva del imperativo categórico[105]. En cualquier caso, la negación absoluta representada por la guillotina ha de tener para nosotros otro significado que su significado inmediato, que consistía en reducir la voluntad singular a la nada de un tajo. La muerte, lo negativo, ha de cobrar una vez más un resultado positivo. Tal es para Hegel el significado de su nueva figura: la conciencia moral *(das moralische Bewusstsein)*. La oposición entre voluntad universal y voluntad singular ha sido superada. En su lugar surge ahora la voluntad pura, una voluntad que debe renunciar a todo contenido y que no puede querer ni saber otra cosa que sí misma. La autoconciencia lo es ahora todo: nada exterior a ella la puede limitar ni obligar. Y por ello es también absolutamente libre, porque sabe su libertad y este saber de

103. Ibid. p. 457 (R. p. 349).
104. Ibid. p. 459 (R. p. 350).
105. Cf. J.N. Findlay, o.c., p. 125.

su libertad constituye su substancia, su fin y su único contenido. Pero a la hora de realizar esa libertad, la conciencia se encuentra todavía con una serie de dificultades a superar. Estas dificultades se han concentrado históricamente en la noción kantiana del deber moral. Por eso Hegel empieza su nuevo desarrollo por una crítica despiadada de la moral de Kant.

a) *La cosmovisión moral*

Hegel aborda el pensamiento ético de Kant como una «cosmovisión» moral *(Weltanschauung)*. Esta expresión, que hará después fortuna, quiere dar a entender que en la moral kantiana, más que de un sistema de pensamiento, se trata de una actitud global ante la vida: lo que Hegel considera un moralismo a ultranza. He aquí, según nuestro filósofo, los presupuestos básicos de esta cosmovisión moral. De una parte la autoconciencia se encierra en la ley del puro deber, una ley que brota de la misma conciencia sin imposición de ninguna voluntad extraña. Pero, por otra parte, la conciencia moral no es conciencia sino en tanto que se opone a un otro que ella misma: surge, pues, frente a la conciencia un otro, la naturaleza, que no es como ella puro deber y que es preciso superar. Tenemos ya los dos términos de la antinomia moral: el deber y la realidad, la libertad y la naturaleza. Todo el esfuerzo del pensamiento de Kant consistirá en superarlos y en concebirlos como independientes el uno del otro. «Como la conciencia moral se halla tan completamente encerrada en sí, se comporta con respecto a ese ser otro como perfectamente libre e indiferente... Cuanto más libre se torna la autoconciencia, más libre se vuelve también el objeto negativo de su conciencia.»[106] Lo único que importa a la conciencia es cumplir con su deber, suceda lo que suceda en la naturaleza.

El mundo, con sus leyes necesarias, se ha convertido en el escenario mudo e impasible, en el que la conciencia juega libremente su papel. La naturaleza se cuida tan poco de la conciencia moral, como ésta de la naturaleza. Sin embargo, esta independencia de la naturaleza y de la moralidad no es tan completa como parece, pues la conciencia moral se considera inevitablemente a sí misma como esencial y a la naturaleza como inesencial. Existe, pues, una subordinación de la naturaleza a la moralidad y, a la vez, una indiferencia de la una con respecto a la otra. Ahora bien, subordinación e indiferencia, dependencia e independencia, se

106. *Phänomen.*, p. 461 (R. p. 352).

contradicen mutuamente. Y esta contradicción inficiona, según Hegel, toda la concepción moral de Kant. Hegel se olvida aquí de que en Kant naturaleza y moralidad se sitúan en dos órdenes distintos, la una en el plano del fenómeno, la otra en el del noúmeno; y que es únicamente en este segundo plano, es decir, desde el punto de vista práctico, que cabe hablar de una subordinación de la primera a la segunda. Al hacer caso omiso de la distinción kantiana, Hegel se facilita su crítica.

La antinomia se plantea entonces en estos términos: la relación entre naturaleza y moralidad «tiene por fundamento tanto la total indiferencia y la propia independencia de la naturaleza y de los fines y la actividad morales entre sí como, de otra parte, la conciencia de la exclusiva esencialidad del deber y de la plena dependencia e inesencialidad de la naturaleza»[107]. Esta contradicción constituye la raíz de los tres postulados de la razón práctica. En efecto, si naturaleza y moralidad son indiferentes la una a la otra y, con todo, la primera se subordina a la segunda, es preciso postular una síntesis que reconcilie ambos términos antitéticos. Esta síntesis se presenta *en sí* en el primer postulado: la *armonía* de naturaleza y moralidad; *para sí* en el segundo: el *progreso indefinido* de la conciencia moral hacia la santidad; y *en sí* y *para sí* en el tercero: el *santo legislador* del mundo que sanciona la unión de moralidad y felicidad.

La nueva dialéctica parte de un presupuesto que en opinión de Hegel se desembozará al final como inaceptable, pero que como tal es ineludible, ya que constituye el núcleo mismo de la concepción moral del mundo. Se presupone, pues, que la conciencia moral *existe*. Esta conciencia conoce el deber y quiere llevarlo a cabo. En esto consiste cabalmente la conciencia moral. Al realizar puntualmente el deber, la conciencia no busca directamente la felicidad (se lo impide la pureza de su intención moral), pero sabe también que el cumplimiento del deber la hace digna de ella. La acción moral ha de llevar consigo su propio cumplimiento. Pues bien, es ahí donde se instala la antinomia. La conciencia moral se enfrenta con la indiferencia de una naturaleza amoral. El mundo no se preocupa ni poco ni mucho de hacer feliz al hombre honrado. Al contrario, parece a veces que hace más bien feliz al pillo y al malvado. La conciencia moral «experimenta que la naturaleza no se cuida de darle la conciencia de la unidad de su realidad con la suya propia y que, por tanto, la hace tal vez llegar a ser feliz o tal vez no»[108]. Aunque la conciencia moral no busca expresamente la dicha tampoco puede renunciar a ella y descartar este momento de su fin absoluto. Lo

107. Ibid., p. 461s. (R, p. 352).

108. Ibid., p. 462 (R, p. 353).

inesencial, la naturaleza, prevalecería en este caso sobre lo esencial, la conciencia, y la moralidad se convertiría en una quimera irreal. No cabe, pues, otra salida que ésta: «La armonía de la moralidad y la felicidad es pensada como algo que necesariamente *es*, o, en otros términos, es *postulada*.»[109]

En opinión de Hegel, este postulado no resuelve nada. La armonía de moralidad y felicidad es meramente pensada como real, pero sin serlo todavía. La contradicción ha sido sólo trasladada y por ello ese primer postulado dará origen a dos más. En efecto, la naturaleza no existe sólo en el mundo, sino también como *sensibilidad* en el seno de la misma conciencia. Ahora bien, ambas cosas, el puro pensamiento y la sensibilidad de la conciencia son en sí una misma conciencia. Ambos términos son dados en la conciencia y precisamente como opuestos el uno al otro. Hay que superar, pues, la oposición y conquistar la unidad entre ambos términos, no precisamente la unidad originaria que sería más bien la amoralidad de la naturaleza, sino «la unidad que brota de la oposición *sabida* entre ambos»[110]. En otras palabras, la moral sólo es posible, si existe una mediación entre la voluntad pura del deber y la sensibilidad. Pero con ello la conciencia cae de nuevo en la contradicción. En efecto, la sensibilidad es, por una parte, lo negativo que hay que suprimir y someter a la voluntad pura y, por otra, lo positivo, lo único que puede conferir realidad a la acción moral. La única salida es una vez más un postulado. Se establece, pues, que la sensibilidad es conforme a la moralidad. Esta unidad es sólo un «postulado, no existe, pues lo que existe es sólo la oposición de la sensibilidad y la conciencia pura»[111]. Pero, a diferencia del anterior postulado que ponía la armonía en sí, la armonía ha de ser aquí obra de la misma conciencia que obra. La conciencia tiene que hacer brotar de ella misma esta armonía y hacer siempre progresos en la moralidad. En consecuencia, el perfeccionamiento de esta armonía debe remitirse al infinito, ya que si se alcanzara realmente, se suprimiría la conciencia moral. Por eso «la perfección moral no puede alcanzarse realmente, sino que debe pensarse solamente como una *tarea absoluta*, es decir, como una tarea que sigue siendo sencillamente eso, una tarea»[112]. La moralidad no puede hacerse real. Una moralidad acabada acabaría con la moralidad y «haría aparecer el deber absoluto como algo irreal»[113].

Quedan así constituidos los dos primeros postulados de la concepción moral del mundo. El primero se refiere a la meta final de la moralidad;

109. Ibid., p. 463 (R, p. 353).
110. Ibid., p. 464 (R, p. 354).
111. Ibid., p. 465 (R, p. 355).
112. Ibid.
113. Ibid., p. 466 (R, p. 355).

el segundo al progreso de la conciencia hacia ella. Estos dos postulados deben relacionarse entre sí: lo en sí ha de encontrarse con el para sí de la conciencia. Este encuentro se realiza en el tercer postulado: en Dios, el santo legislador del universo, moralidad y conciencia coinciden. Pero, ¿cómo llegar a Dios partiendo del puro deber autónomo? El elemento mediador es aquí la acción concreta. La conciencia moral no sabe otra cosa que el puro deber. Pero su acción no se refiere al deber puro, sino a un objeto concreto y determinado. ¿Cómo obrar entonces? Aquí interviene el tercer postulado. Dios, como santo legislador del mundo, sanciona el deber determinado. «Se postula, pues, que sea otra conciencia que santifique esos deberes o que los sepa o los quiera como deberes.»[114] La conciencia moral proyecta así fuera de sí misma, en otra conciencia, la unidad del contenido y de la forma de la ley que ella se ha rehusado a sí misma como inmoral. «La primera conciencia (es decir, la nuestra) asume el puro deber indiferente con respecto a todo contenido determinado...; pero la otra conciencia (es decir, Dios) contiene la relación igualmente esencial con respecto a la acción y a la necesidad del contenido determinado; el contenido como tal es para ella tan esencial como la forma por medio de la cual el contenido es deber.»[115] La necesidad del contenido cae, por tanto, fuera de nuestra conciencia en otra conciencia, la del santo legislador del mundo, que «es así la mediadora entre el deber determinado y el puro deber y el fundamento por el cual tiene también validez»[116]. Esta conciencia será a partir de ahora un Señor y dominador del mundo, que hace brotar la armonía de la moralidad y felicidad y que, al mismo tiempo, santifica los deberes como muchos. Este concepto es el mismo que se postulaba antes cuando se establecía la armonía de moralidad y felicidad. Pero entonces la armonía se ponía meramente en sí. Ahora, en cambio, entra a formar parte de una conciencia que, a la vez, determina el deber moral como tal.

El análisis hegeliano ha distorsionado aquí violentamente el planteamiento de Kant. En la moral kantiana Dios no aparece como fundamento del deber, sino como condición de posibilidad de la realización del sumo bien, es decir, de la armonía de moralidad y felicidad. Dios no es en Kant supremo legislador moral, sino únicamente legislador supremo de la naturaleza, cuyos fines parciales subordina a la realización del fin moral. La ética kantiana no puede prescindir de Dios, ya que la fe en él está esencialmente vinculada a la actitud moral, pero no por ello deja de ser una ética autónoma, fundada en la conciencia del deber. La conside-

114. Ibid., p. 467 (R, p. 356).
115. Ibid.
116. Ibid., p. 468 (R, p. 357).

ración de Dios como legislador moral y de los deberes como mandatos suyos marca exactamente en Kant el paso de la moral a la religión. El análisis hegeliano, en cambio, ha convertido a Dios en conciencia moral, y, como tal, en legislador supremo del orbe moral. En consecuencia, la conciencia humana se ve despojada de aquella posesión inmediata del puro deber, de la que se había partido. Como conciencia real, como conciencia que actúa, sólo puede ser una conciencia moral imperfecta. Por lo mismo, «en razón de su falta de dignidad no puede considerar la dicha como algo necesario, sino como algo contingente y esperarla solamente de la gracia»[117].

Ahora bien, con ello se ha hecho insostenible el presupuesto del que habíamos partido: la realidad de la conciencia moral. La dialéctica ha partido, en efecto, de la autoconciencia moral real, o del hecho de que hay una conciencia así. Su primera proposición es, pues, la siguiente: existe la conciencia moral. Pero inmediatamente, la desarmonía existente entre moralidad y naturaleza obliga a la conciencia a poner la armonía más allá. La conciencia pone, pues, en otra conciencia lo que no puede poner en sí misma. Esta conciencia es lo que nosotros no somos: la plena armonía entre moralidad y realidad. Pero, como esta otra conciencia se sitúa más allá de la conciencia moral real y no existe sino como postulada, es decir, pensada, la primera proposición se convierte en esta segunda: no hay ninguna autoconciencia moral realmente perfecta. Y como una autoconciencia moral imperfecta no es moral, ya que la moralidad consiste en la perfecta adecuación al puro deber, entonces «esta segunda proposición significa en general que no hay ninguna realidad moral»[118]. La conciencia moral no existe. La conciencia, si es real, no es moral. Para evitar la antinomia se postula finalmente una moralidad perfecta más allá, pero atribuyéndole realidad en sí. La realidad moral efectiva es tomada como adecuación al puro deber en la representación de otra conciencia, la del santo legislador del mundo. Pero con ello lo que se hace es desplazar la contradicción de un extremo a otro. «Se restablece así la primera proposición, según la cual hay una autoconciencia moral, pero ligada con la segunda, según la cual no hay ninguna; es decir, hay una, pero solamente en la representación; o bien no hay ninguna, pero se hace valer como tal por otra.»[119]

Como en otras ocasiones, Hegel, en vez de desligar el nudo, lo corta. No contento con ello dedica todavía largos desarrollos a seguir la conciencia moral en sus continuos desplazamientos *(Verstellungen)* de un

117. Ibid.
118. Ibid., p. 471 (R, p. 359).
119. Ibid., p. 471 (R, p. 359s).

lado al otro de la antinomia que la constituye. La conciencia va continuamente de aquí para allá, tan pronto pone el énfasis en un momento como en otro, con lo cual demuestra que no se toma en serio ninguno de los dos. En consecuencia, no sólo no hay conciencia moral, sino que la conciencia que hay es hipócrita y deshonesta consigo misma. Se ufana de su autonomía y se apoya en la heteronomía. Proclama su desinterés y se muestra interesada. Detrás de sus quejas sobre la injusticia de este mundo se esconde sólo «la envidia que se encubre con el manto de la moralidad»[120].

En resumen, la concepción moral de Kant se desemboza a ojos de Hegel como «una trama de contradicciones carentes de pensamiento»[121]. La raíz de todas estas dificultades se encuentra, según él, en la oposición establecida por Kant entre moralidad y realidad. Puesta la dicotomía entre el puro deber y sus determinaciones concretas, entre moral y mundo, ya no hay manera de soldar ambos extremos. Los intentos de solución más allá no hacen sino desplazar el problema. Kant puede sin duda defenderse recordando que la oposición de moralidad y mundo es un hecho de experiencia, que la distinción entre el deber puro y sus determinaciones concretas es constitutiva de la moralidad humana. Todo depende entonces de que uno se tome o no en serio la moralidad. En caso de que se la tome en serio la solución postulada más allá no es un desplazamiento, sino la búsqueda de una condición que haga razonable la actitud moral. Pero, al margen de que Hegel no parece tomarse la moralidad tan en serio como Kant, se niega en cualquier caso a aceptar la dicotomía kantiana entre moralidad y realidad y consiguientemente entre inmanencia y trascendencia. Lo que él busca en este como en otros casos es un absoluto presente en la acción humana y no, como sucede en Kant, puesto como postulado más allá. Por eso, en las ruinas de la conciencia moral kantiana descubre Hegel un nuevo tipo de conciencia: la conciencia buena o concienzuda.

b) *La conciencia buena*

La conciencia moral era conciencia de sí misma como del puro deber sin contenido. La conciencia buena *(Gewissen)* es conciencia moral concreta, moralidad llena que se da su propio contenido. Hegel la describe como «aquella conciencia que es plenamente válida en su contingencia, que sabe su singularidad inmediata como puro conocimiento y acción, como la verdadera realidad y armonía»[122]. Esta conciencia no establece como la conciencia moral kantiana la norma vacía del puro deber,. sino que toma decisiones concretas que se encarnan en acciones concretas. Su actuación es así «simple actuación conforme al deber, que no cumple este o aquel deber, sino que sabe y hace lo concretamente justo»[123]. El deber ya no es para ella lo universal contrapuesto a la conciencia. Esta separación no tiene para ella validez. La ley es ahora en virtud de sí misma y no ella misma en virtud de la ley. Esta conciencia es soberana por encima de todo contenido: «Se absuelve de todo deber determinado que deba regir como ley; en la fuerza de su autocerteza tiene la majestad de la absoluta autarquía, la facultad de atar y desatar.»[124]

La conciencia buena tiene, pues, su raíz en la libertad absoluta de la convicción. Lo que hace a esta conciencia no es más que eso: la absolutez de la convicción. Hegel observa, sin embargo, que esta conciencia no puede ser meramente individual, ha de ser también universal, es decir, ha de ser reconocida por los otros. Y aquí empieza el drama de la buena conciencia. En efecto, la acción particular mantiene siempre una ambigüedad que permite una mala interpretación. La conciencia sabe que su acción brota de una convicción recta, pero los otros no lo saben. «Los otros no saben si esta buena conciencia es moralmente buena o mala o, mejor dicho, no sólo no pueden saberlo, sino que tienen que tomarla como mala.»[125] Las otras conciencias que están frente a la buena conciencia no pueden, pues, reconocerla. Y no pueden hacerlo, porque también ellas, lo mismo que la buena conciencia, están por encima del deber determinado y no conocen otra norma de acción que su propia convicción. Para confirmar ante los otros la rectitud y validez de su acción la conciencia ha de acompañarla con la palabra. «Volvemos así a encontrarnos con el lenguaje como la existencia del espíritu. El lenguaje es la autoconciencia que es para *otros*, que es inmediatamente dada como tal y que es universal como ésta.»[126] Este lenguaje de la buena conciencia no es ya el lenguaje invertido, inversor y desgarrado del mundo de la cultura. No es tampoco el lenguaje del mundo ético, que era más bien una lágrima derramada sobre la necesidad, porque la conciencia moral era todavía muda, encerrada en su interior. El lenguaje surge aquí «como la mediación entre autoconciencias independientes y reconocidas y el sí mismo existente es un ser reconocido inmediatamente universal, multiple y simple en esta multiplicidad»[127]. La palabra lleva, pues, a cabo lo que la

120. Ibid., p. 479 (R, p. 365).
121. Ibid., p. 472 (R, p. 360).

122. Ibid., p. 484 (R, p. 369).
123. Ibid., p. 487 (R, p. 371).
124. Ibid., p. 496 (R, p. 378).
125. Ibid., p. 498 (R, p. 379).
126. Ibid., p. 499 (R, p. 380).
127. Ibid., p. 499s (R, p. 380).

obra no podía realizar. La buena conciencia expresa su convicción y en esta expresión la acción encuentra validez universal: «Vale como deber por el hecho de que la convicción sea expresada.»[128] En el lenguaje la buena conciencia se expresa como real y verdadera, «reconoce todos los otros sí mismos y es reconocida por ellos»[129].

c) *El alma bella*

Llegamos así a lo que Hegel denomina el alma bella *(die schöne Seele)*, un típico fenómeno de la época romántica, cuyos precedentes literarios se encuentran en la poesía de Novalis y en el *Wilhelm Meister* de Goethe. Preocupada por llevar su convicción al lenguaje, la buena conciencia se encierra en su intimidad como una flor pudorosa y cae en la autocontemplación narcisista. El alma bella es tan concienzuda, quiere estar tan segura de su propia pureza y perfección, que no se atreve a actuar: en vez de ocuparse de lo que hace se ocupa de sí misma. Si pronuncia su propia excelencia, no recibe una palabra real como respuesta, sino el eco de su propia palabra. Ocurre entonces que al perder la objetividad, pierde también la verdadera interioridad[130]. Al alma bella «le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y para conservar la pureza de su corazón, rehúye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo y de darse substancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta»[131]. Esta última expresión tiene claras resonancias kierkegaardianas. Frente a lo que a veces se piensa, Hegel no pretende absorber todas las diferencias. Él exige que lo otro y los otros tengan tanta substancialidad y libertad como uno mismo[132]. Porque la conciencia no es capaz de esta audacia, se queda en una subjetividad vacía que trata de llenar con la conciencia de su vanidad y se convierte en esa «alma bella desventurada que arde consumiéndose a sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire»[133].

128. Ibid., p. 500 (R, p. 380s).
129. Ibid., p. 501 (R, p. 382).
130. Cf. R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, p. 309.
131. *Phänomen.*, p. 504 (R, p. 384).
132. Cf. R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, p. 309.
133. *Phänomen.*, p. 504 (R, p. 384).

d) *El mal y el perdón*

Infinitamente escrupulosa en lo que respecta a la acción, el alma bella no lo es tanto en lo que se refiere a las habladurías y juicios malévolos. Como no actúa, le es tan fácil mantenerse en la pureza como juzgar siniestramente la acción de los demás. La hipocresía que pretende demostrar la propia rectitud no por medio de actos, sino mediante la proclamación de excelentes intenciones, se da de la mano con la malevolencia que no ve sino el lado malo o egoísta de la acción ajena. Ninguna acción puede substraerse a este enjuiciar, ya que como acción de un individuo lleva siempre consigo el momento de la particularidad. «Nadie es héroe para su ayuda de cámara, pero no porque aquél no sea un héroe, sino porque éste es el ayuda de cámara que no ve en él al héroe, sino al hombre que come, bebe y se viste, es decir, que lo ve en la singularidad de sus necesidades y de su representación.»[134] Esta conciencia enjuiciadora se convierte así, en virtud de su juicio, en conciencia vil. Quiere hacer pasar su enjuiciar por un comportamiento bueno, cuando en realidad es otra manera de ser malo.

De hecho, aunque no se da cuenta de ello, la conciencia enjuiciadora se ha puesto al mismo nivel que la conciencia enjuiciada. Ambas son culpables y llamadas a confesar su culpa. Lo que la conciencia enjuiciadora es incapaz de hacer, lo hace precisamente la conciencia enjuiciada. Ella se ha visto en la otra como en un espejo y reconoce, por lo mismo, la culpa que hay en ella y se dispone a confesarla. Su confesión es el reconocimiento de la comunidad existente entre ambas. En retorno, ella espera que la otra confiese también su culpa y se abra como ella a la reconciliación. Pero no es esto lo que sucede. La conciencia enjuiciadora persiste en su juicio, rechaza esta comunidad y se convierte en el corazón duro que se encierra en sí y se niega a abrirse a lo otro. De este modo se invierten los papeles. La conciencia que se había confesado se siente repelida y ve la injusticia de la otra. Por su parte, la conciencia enjuiciadora se niega a salir de su interior a la existencia del discurso, contrapone al mal la belleza de su alma, y da a la confesión la espalda rígida del carácter igual a sí mismo y del silencio de quien se repliega en sí mismo y se niega a rebajarse a otro. En esta dureza de corazón Hegel ve «la más alta rebelión del espíritu cierto de sí mismo»[135]. El alma bella, convertida en corazón duro «se muestra así como la conciencia abandonada por el espí-

134. Ibid., p. 510 (R, p. 388). Hegel se inspira aquí en el dicho francés: *il n'y a pas de héros pour le valet de chambre*, recogido e interpretado por Goethe en *Las afinidades electivas*.
135. *Phänomen.*, p. 511 (R, p. 389).

ritu y que reniega de éste, pues no reconoce que el espíritu, en la certeza absoluta de sí mismo, es dueño de toda acción y de toda realidad y puede rechazarla y hacer que no haya acaecido»[136]. El alma bella ha renegado del espíritu, porque no reconoce que la confesión es capaz de realizar la suprema inversión: el perdón de los pecados. El alma bella se niega a creer que las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz, que los hechos no son lo imperecedero, que lo que ha sido puede dejar de ser, si es devuelto a sí mismo por el espíritu.

No es preciso subrayar la ambigüedad cristiana de este pasaje de la *Fenomenología*. En el Evangelio Jesús nos enseña a pedir a Dios: «perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores» (Mt 6,12). Los hombres hemos de perdonarnos unos a otros y este perdón es la condición *sine qua non* del perdón de Dios. Pero, en definitiva, sólo Dios perdona y su perdón es siempre gracia indebida. Hegel, en cambio, parece acentuar tanto la necesidad del pecado como la de la redención, con lo que uno y otro pierden su auténtico sentido. Una cosa es clara con todo: toda esta larga serie de contradicciones y luchas, que constituyen la dialéctica de la conciencia humana y que la *Fenomenología* recoge, no tiene sino una salida: el perdón y la reconciliación. Sólo así se restablece la comunidad entre los hombres y se hace presente el espíritu. El yo es un nosotros y el nosotros un yo. «La palabra de la reconciliación es el espíritu existente que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma —un reconocimiento mutuo que es el espíritu *absoluto*.»[137] El espíritu absoluto no es ni el espíritu infinito separado del finito, ni el espíritu finito aislado en su finitud. Es la unidad dialéctica de uno y otro. Es espíritu presente en la comunidad humana realizada. Por eso Hegel concluye ese capítulo de su obra anunciando ya el tránsito al estado superior de la religión: «El *sí* de la reconciliación, en el que los dos yo hacen dejación de su ser contrapuesto, es la existencia del yo extendido hasta una dualidad, en la que permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario; es el Dios que se manifiesta en medio de los que se saben como el puro saber.»[138]

136. Ibid., p. 512 (R, p. 389).
137. Ibid., p. 514 (R, p. 391).
138. Ibid., p. 516 (R, p. 392).

CAPÍTULO OCTAVO

LA FENOMENOLOGÍA: DE LA RELIGIÓN AL SABER ABSOLUTO

La filosofía de Hegel ha nacido en el horizonte de la teología e incide en múltiples ocasiones en la problemática teológica. De ahí la importancia del largo capítulo que la *Fenomenología* dedica a la religión. Hegel no se ha inventado el fenómeno religioso. Lo toma de la historia. Junto a las figuras sociopolíticas que hemos analizado bajo la rúbrica del espíritu aparece también en la historia una realidad humana con una especial pretensión de totalidad: la religión. Hegel ha visto siempre en ella, junto con el arte y la filosofía, una de las manifestaciones supremas del espíritu. Arte, religión y filosofía constituirán más adelante el reino del espíritu absoluto. En la *Fenomenología*, el arte no se ha desgajado todavía de la religión. Hegel no lo aborda directamente, sino a propósito de esta última, como un momento esencial de la religión del arte, que corresponde a la antigua Grecia.

¿Qué entiende Hegel por religión? El texto de su obra nos ofrece dos conceptos de religión, uno genérico y otro específico, según se la mire desde el punto de vista de la conciencia o de la esencia absoluta. En el primer sentido, la religión no es otra cosa que «la conciencia de la esencia absoluta»[1]. Hegel añade inmediatamente que en este sentido genérico la religión ha estado ya presente en las anteriores figuras de conciencia. Dondequiera la conciencia ha sido consciente de la esencia absoluta, ha habido también religión. Hegel hace, con todo, una importante salvedad: la razón. Las figuras de la razón «no tienen ninguna religión, porque la autoconciencia de la misma se sabe o se busca en el presente inmediato»[2]. No es que a la razón le falte el concepto de lo absoluto, pero,

1. *Phänomen.*, p. 517 (R, p. 395).
2. Ibid.

al identificarlo inmediatamente con la conciencia singular, ésta queda reducida a la pura mundanidad. Para que se dé la religión no basta, por tanto, la conciencia de lo absoluto, sino que ésta ha de mantener una cierta alteridad entre ella misma y lo absoluto, alteridad que el saber absoluto conceptualizará, pero no eliminará[3].

En su sentido más específico, Hegel concibe la religión como la autoconciencia del espíritu bajo la forma de representación. La religión es, pues, revelación y manifestación del espíritu a sí mismo. «El espíritu que se sabe a sí mismo en la religión es de un modo inmediato su propia autoconciencia pura.»[4] Precisamente por ello la religión se distingue de todas las anteriores figuras de conciencia y constituye un prenuncio de lo que será el saber absoluto. Las figuras del espíritu consideradas hasta aquí: el espíritu inmediato, el espíritu extrañado y el espíritu cierto de sí mismo, «constituyen todas juntas el espíritu en su conciencia, pero esta conciencia, enfrentada a su mundo, no se reconocía todavía en él»[5]. Estas figuras eran ya representaciones del único espíritu, pero en ellas el espíritu no se reconocía a sí mismo, ya que la forma de su existencia era la conciencia, no la autoconciencia. En la religión, en cambio, el espíritu deviene autoconciencia, cobra conciencia de sí mismo y no de otra cosa. «La religión es el acabamiento del espíritu, en el que los momentos singulares del mismo, conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, retornan y han retornado como a su fundamento, constituyen en conjunto la realidad existente de todo el espíritu.»[6] Sin embargo, en la religión la autoconciencia del espíritu no alcanza todavía la forma que corresponde a su contenido. La religión es conocimiento del espíritu por el espíritu, pero en el elemento de la representación *(Vorstellung)*, una forma de conciencia objetivante y dualística. El ropaje de la representación constituye un obstáculo a la total autotransparencia del espíritu. En otras palabras, la religión es una forma de autoconciencia que se expresa bajo la forma de conciencia: el espíritu aparece todavía en ella como algo extraño. De ahí la necesidad de superar el carácter representativo de la religión y de transponer su contenido en el concepto. Entonces y sólo entonces contenido y forma coinciden y el resultado es el saber absoluto.

El concepto hegeliano de religión es manifiestamente ambiguo. ¿Qué es en el fondo la religión? ¿Es la conciencia que el hombre tiene de Dios o la autoconciencia que Dios tiene de sí mismo en el hombre? La respuesta para Hegel no es dudosa: ambas cosas a la vez. Dios se revela a sí mismo revelándose al hombre. Es saber de sí mismo en el hombre y por el hombre, el cual participa así de su absoluto saber. Diríamos que en Hegel Dios y el hombre se suponen mutuamente. Tan cierto es que el espíritu absoluto supera el espíritu finito, como que aquél no es sin éste, en un movimiento de autoconciencia que implica entre ambos la identidad y la diferencia. Por eso Hegel exige del hombre o mejor de la comunidad humana espiritual que renuncie a la ilusión de ver en Dios un extraño, pero también que renuncie a su propia unilateralidad y comprenda que la diferencia absoluta es constitutiva del espíritu[7].

El despliegue de la dialéctica de la religión se realiza en tres estadios que reproducen en su conjunto el despliegue de la *Fenomenología*. El primer momento, la religión de la naturaleza, corresponde a la *conciencia*. «El espíritu se sabe en ella como su objeto en figura natural o inmediata.»[8] Esta forma de la inmediatez no es adecuada al espíritu: ella conviene más a un Dios-substancia que a un Dios-sujeto. Por ello ese primer momento es superado por el segundo: la religión del arte que corresponde ya a la forma de la *autoconciencia*. El espíritu se sabe ahora «en la figura de la naturalidad superada o del sí mismo»[9], es decir, del hombre. Dios empieza ya a ser concebido como sujeto. Pero el hombre es aquí todavía su obra: la estatua o el culto. De ahí la necesidad de un tercer momento que supere a los dos anteriores y corresponda a la forma de la *razón:* es el momento cristiano que Hegel denomina la religión manifiesta. A los dioses griegos que representaban al hombre como una obra objetiva sucede el Dios cristiano, el Dios hecho hombre, cuya historia es efectiva. Dios es concebido como sujeto real. «El sí mismo es tanto un sí mismo inmediato como la inmediatez es sí mismo.»[10] El espíritu no sólo tiene la figura del ser en sí y para sí, sino que es en sí y para sí tal como es representado. El desarrollo de la religión ha llegado a su término absoluto.

1. La religión natural

La religión, porque es autoconciencia bajo la forma de conciencia, es ulteriormente determinable. La determinación concreta depende de la forma que toma en cada caso la conciencia. Así, en la religión natural, la conciencia recorrerá de nuevo los tres estadios iniciales de la *Fenome-*

3. Cf. R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, p. 322.
4. *Phänomen.*, p. 519 (R, p. 396).
5. Ibid.
6. Ibid., p. 521s (R, p. 398).

7. Véase sobre este asunto J. Hyppolite, o.c., II, 522ss; R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, p. 360.
8. *Phänomen.*, p. 525 (R, p. 400).
9. Ibid.
10. Ibid.

nología: será sucesivamente conciencia sensible, conciencia percipiente y entendimiento. A estas tres formas de conciencia corresponden tres determinaciones de la divinidad: la luz, la planta y el animal y el artesano.

a) *La esencia luminosa*

La primera representación religiosa concibe, pues, a lo divino como luz. Hegel piensa en la antigua Persia, en la religión de Zoroastro con su dualismo de luz y tinieblas. Lo absoluto aparece aquí como «la pura esencia luminosa de la aurora, que todo lo contiene y lo llena y que se mantiene en su substancialidad carente de forma»[11]. Su ser otro es lo negativo igualmente simple: las tinieblas. La figura que toma aquí la divinidad es la más alejada del sujeto: la substancialidad inerte. «Sus determinaciones no son solamente atributos que no llegan a cobrar independencia, sino que permanecen solamente nombres de la uno multinominal.»[12] En el plano político este tipo de religión corresponde al despotismo oriental. La divinidad es el señor absoluto al que todo está sometido.

b) *La planta y el animal*

A la religión de la luz, en la que lo divino aparecía en la figura de la carencia de figura, suceden las antiguas religiones de la India: la divinidad toma ahora la forma más primitiva del ser para sí, la de la planta y el animal. Para Hegel se trata aquí del panteísmo en el sentido exacto del término: la religión en la que Dios es inmediatamente lo finito. Este panteísmo presenta dos formas sucesivas: «La inocencia de la religión de las flores, que es solamente representación carente de sí mismo del sí mismo, pasa a la seriedad de la vida combatiente, a la culpa de la religión de los animales; la quietud y la impotencia de la individualidad intuitiva pasan al ser para sí destructor.»[13] El paso de la planta al animal significa un progreso en la representación de la mismidad divina, pero importa también el paso de la inocencia a la culpa y al odio. En lo que se refiere a la correlación entre religión y política, Hegel observa aquí que la religión del animal corresponde a una multitud de pueblos

11. Ibid., p. 529 (R, p. 403).
12. Ibid.
13. Ibid., p. 530 (R, p. 404).

guerreros que «en su odio se pelean a muerte y devienen conscientes de determinadas figuras animales como de su esencia, porque no son otra cosa que espíritus animales, vidas animales que se disocian y son conscientes de sí sin universalidad»[14].

c) *El artesano*

Así como en la dialéctica del señor y del siervo, este último mantenía por medio del trabajo la superioridad sobre su señor, así ahora «el trabajador, cuyo obrar no es solamente negativo, sino aquietado y positivo, mantiene la superioridad sobre los espíritus animales que no hacen más que desgarrarse entre sí»[15]. Entramos en la tercera y última figura de la religión natural: la religión del artesano con la que Hegel caracteriza la religiosidad del antiguo Egipto. La divinidad «se manifiesta aquí como el artesano y su obrar, por medio del cual se produce a sí mismo como objeto, pero sin llegar a captar todavía el pensamiento de sí; es un modo de trabajar instintivo, como las abejas construyen sus celdas»[16]. El resultado de este trabajo será, sin embargo, el autodescubrimiento del espíritu en su obra. En los cristales de las pirámides y obeliscos, simples combinaciones de líneas rectas con superficies planas y proporciones iguales de las partes, el espíritu está todavía como muerto. La arquitectura y la escultura, en cambio, esbozan ya una representación del espíritu, la primera en su ser en sí, la segunda en su ser para sí. El templo egipcio realiza efectivamente el paso de las formas abstractas a las orgánicas. Sus columnas recuerdan a las plantas. La escultura, por su parte, representa a los dioses en forma de extraños animales. El espíritu se eleva aquí por encima de lo que produce. La forma animal adquiere una nueva significación al ser utilizada como signo de la escritura jeroglífica. Y en la esfinge, estas esencias ambiguas y enigmáticas, en las que lo consciente lucha con lo no consciente, la figura del animal se mezcla finalmente con la del hombre. En esta última obra cesa el modo de trabajar instintivo que frente a la autoconciencia engendraba una obra no consciente. El espíritu pugna por expresarse y por expresarse en figura humana. El artesano va a ceder pronto el paso al artista.

14. Ibid.
15. Ibid., p. 531 (R, p. 404).
16. Ibid., p. 531 (R, p. 405).

2. La religión del arte

El artesano deviene, en efecto, artista, al elevarse a la forma de la actividad autoconsciente. Tal es para Hegel el significado de la religión griega. En las páginas que la *Fenomenología* consagra a Grecia y a su religión palpita el entusiasmo del romanticismo alemán por lo clásico. Arte y religión son las dos caras de una misma realidad: el resultado es la religión del arte. De hecho, en su análisis de la religión griega Hegel se centra en el arte y más especialmente todavía en la literatura. No falta tampoco la referencia a la realidad sociopolítica. La religión del arte corresponde a la comunidad ética o substancia ética universal, que estudiamos al comienzo del capítulo sobre el espíritu. El pueblo griego es «el pueblo libre, en el que la costumbre constituye la substancia de todos, cuya realidad y existencia saben todos y cada uno de los singulares como su voluntad y su obrar»[17]. Grecia significa para Hegel la juventud del espíritu, el equilibrio feliz de una humanidad perfecta en su finitud, un equilibrio que por lo mismo es inestable y pasajero. «Antes de él, el hombre era aplastado por la naturaleza y no se había encontrado todavía como hombre. Después de él, el hombre se superará a sí mismo y tendrá conciencia de su inquietud infinita.»[18] La religión del arte supera a la de la naturaleza, pero será superada a su vez por el cristianismo.

En una época así, apunta Hegel, «nace el arte absoluto»[19]. Para comprender esta expresión, hay que entender el arte tal como lo entendió siempre nuestro filósofo, como manifestación sensible de lo absoluto. Ahora bien, el arte egipcio no era todavía auténtico arte, porque era el fruto de un trabajo instintivo, de una conciencia carente de autoconciencia. El arte griego, en cambio, surge de una autoconciencia que se reconoce como tal, que es consciente de la absolutez de lo humano y lo representa por ello como divino. En este sentido, el arte griego es el arte absoluto, o sea insuperable como arte. La consecuencia de este punto de vista es obvia: después de Grecia, es decir, en el cristianismo, no habrá ya propiamente arte. El espíritu «va más allá del arte para alcanzar su más alta presentación»[20]. En virtud de la encarnación lo representado coincide con la representación. Jesucristo no es ya un hombre que representa a Dios, sino que es la presencia misma de Dios, un hombre que es Dios *per identitatem*. La misma plenitud del misterio cristiano hace imposible su representación artística[21].

17. Ibid., p. 535s (R. p. 408).
18. J. Hyppolite, o.c., II, p. 528.
19. *Phänomen.*, p. 537 (R. p. 409).
20. Ibid.
21. Cf. R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, p. 336s.

La dialéctica de la religión del arte nos encamina hacia esa suprema revelación cristiana. Pero para ello el arte griego, que no conoce sino la luz del día, habrá de pasar —es una reminiscencia de Getsemaní— por la profundidad de «aquella noche en la que la substancia fue traicionada y se convirtió en sujeto»[22]. La representación habrá de ceder el paso a la realidad, al drama de la vida y la muerte del Dios hombre, cumplido efectivamente en la historia. El sentido del desarrollo de la religión del arte va, pues, de la cosa al yo, de la obra al hombre, de la substancia al sujeto. Los tres momentos de este desarrollo son la obra de arte abstracta, en la que lo divino se muestra en forma humana; la obra de arte viviente, en la que se rinde culto al hombre vivo, al atleta de los juegos olímpicos; finalmente la obra de arte espiritual, en la que lo divino y lo humano encuentran su realidad en el lenguaje literario, con sus tres géneros: epopeya, tragedia y comedia.

a) *La obra de arte abstracta*

Hegel denomina obra de arte abstracta a las imágenes concretas de los dioses y al puro lirismo de los himnos. La *estatua* del dios es abstracta, porque se presenta como una cosa: el espíritu creador se ha olvidado en su obra. Los bellos dioses griegos de mármol son hombres, pero hombres idealizados. La figura humana se despoja de la figura animal con la que antes aparecía mezclada. Lo divino aparece por vez primera en forma humana. El animal, a lo más, aparece junto a la figura del dios, rebajado a la condición de símbolo, como sucede con el águila de Zeus o el búho de Minerva. La figura del dios se despoja también de la penuria de las condiciones naturales de existencia. Su estatua se yergue en una serena majestad por encima de la inquietud y los vaivenes de la condición humana.

Pero esta quieta serenidad marmórea de la estatua se resiente de la falta de aquello mismo a lo que debe su origen: la inquietud y la actividad de la autoconciencia. Por ello el artista experimenta la sensación dolorosa de «no haber creado en su obra una esencia igual a él»[23]. Para poder incorporar el yo a su obra el artista necesita de otro elemento distinto del mármol: el elemento superior del lenguaje. En el *himno* la autoconciencia singular del poeta se expresa y se contagia a los oyentes. El himno es obra de uno y de todos, es a la vez singular y universal. «El himno re-

22. *Phänomen.*, p. 538 (R. p. 409).
23. Ibid., p. 541 (R. p. 412).

tiene en él la singularidad de la autoconciencia, pero esta singularidad, al ser escuchada, existe también como universal.»[24]

Pero si la estatua con su quieta serenidad representa lo divino estable, el himno con su continua fluidez representa lo divino móvil. La unidad de ambos momentos se da en el *culto*. En el culto nos encontramos ya con el doble movimiento de lo divino que desciende a lo humano y de lo humano que asciende a lo divino. El culto representa el punto de encuentro de dos sacrificios: al sacrificio del hombre que renuncia a la posesión responde el dios con su propio sacrificio. «El animal sacrificado es el signo de un dios; los frutos que se comen son los mismos Baco y Ceres vivientes.»[25] Sin embargo, este sacrificio no es todavía el sacrificio cristiano: le falta todavía su verdadera realidad. El misterio de Ceres y de Baco, el misterio del pan y el vino, «no es todavía el misterio de la carne y la sangre»[26].

b) *La obra de arte viviente*

El resultado del culto es la unidad inmediata de lo humano y lo divino. La obra de arte abstracta se ha convertido en una obra de arte viviente. No la estatua, sino el hombre, es ahora imagen viva de la divinidad. Nietzsche verá más tarde en lo apolíneo y lo dionisíaco los dos grandes polos del alma griega. Hegel apunta ya esta idea, al aludir a las danzas salvajes de las bacantes y a la solemne ceremonia de los juegos olímpicos como expresión de la unión del hombre con la divinidad. La olimpíada, sobre todo, es la «gran fiesta que el hombre se da en su propio honor»[27]. El hombre se coloca a sí mismo en vez de la estatua del dios como una figura educada y elaborada para un movimiento perfectamente libre, lo mismo que aquélla era la quietud perfectamente libre. Entre los atletas de los juegos destaca siempre un hombre singular, una obra de arte viva y animada, que une a su belleza la fuerza y a la que se le concede como premio el ornato con que había sido honrada la estatua.

c) *La obra de arte espiritual*

Sin embargo, ni el entusiasmo báquico ni la bella corporeidad satisfacen las exigencias del espíritu: al primero le falta claridad, al segundo

24. Ibid., p. 542 (R, p. 413).
25. Ibid., p. 546s (R, p. 416).
26. Ibid., p. 551 (R, p. 420).
27. Ibid.

interioridad. «El elemento perfecto, en el que la interioridad es a un tiempo exterior, como la exterioridad interior, es nuevamente el lenguaje.»[28] Hegel pasa, pues, a considerar la obra de arte espiritual. El espíritu no se realiza en adelante en el mármol o en el bello cuerpo del atleta sino en el lenguaje de un pueblo que ha sabido elevarse a la universalidad. Los poemas de Homero, las tragedias de Esquilo y Sófocles, las comedias de Aristófanes, son abordados por Hegel en su significado religioso, como momentos de un proceso de retorno de lo divino a lo humano. La comunidad entre los dioses y los hombres, vivida ingenuamente en el *epos* homérico, es problematizada en la tragedia y acaba convirtiéndose en la comedia en objeto de risa. El conjunto constituye una especie de *Götterdämmerung* filosófica. Al final, como en el drama musical de Wagner, el Olimpo con todos sus dioses se derrumba y queda sólo en pie el hombre.

El primer acto de este drama nos lleva a la *epopeya* homérica. El rapsoda se eclipsa ante el mundo que revela su poema. Hegel presenta este mundo como un vasto silogismo. Su extremo superior lo constituyen los dioses homéricos, Zeus, Apolo, Vulcano, Venus, Minerva, etc. que participan de la acción sin perder su inalterable serenidad. El extremo inferior está representado por el propio rapsoda, quien como sujeto singular engendra este mundo y lo sostiene. El término medio son los héroes homéricos, Agamenón, Aquiles, Ulises, «hombres singulares como el poeta, pero solamente hombres representados y con ello a la vez, universales, como el libre extremo de la universalidad, los dioses»[29].

El problema de la epopeya es, pues, el de «la relación entre lo divino y lo humano»[30]. La epopeya presenta esta relación como una comunidad familiar de los dioses y los hombres. Unos y otros actúan unidos, como si los primeros fuesen hombres inmortales y los segundos dioses mortales. El resultado es que su respectiva acción resulta superflua. Dioses y hombres han hecho lo uno y lo mismo. La seriedad de los dioses da risa, ya que de hecho son los hombres quienes actúan; y el esfuerzo de éstos se muestra inútil, ya que son los dioses quienes lo deciden todo. Por otra parte, al entrometerse como dioses particulares en los asuntos humanos, los dioses entran continuamente en conflicto unos con otros, un comportamiento que constituye «un cómico autoolvidar su naturaleza eterna»[31]. Sobre dioses y hombres, como una necesidad ciega que hay que llenar, se yergue todavía el destino.

La *tragedia* constituye una forma superior de lenguaje. El rapsoda se convierte en actor e interviene directamente en la acción. «Es el mismo

28. Ibid., p. 552 (R, p. 420).
29. Ibid., p. 555 (R, p. 422).
30. Ibid., p. 555 (R, p. 423).
31. Ibid., p. 557 (R, p. 424).

héroe quien habla y el espectáculo representado muestra al oyente, que es al mismo tiempo espectador, hombres autoconscientes que conocen y saben decir su derecho y su fin, la fuerza y la voluntad de su determinación.»[32] Sin embargo, el héroe no es todavía un hombre real, sino un personaje ficticio que habla un lenguaje elevado y se esconde detrás de una máscara. Frente a él el coro de ancianos expresa la sabiduría del pueblo común, incapaz de comprender el sentido de la acción trágica. Finalmente, en la tragedia aparecen también los dioses, representantes de la universalidad, pero que se ven afectados por la singularidad y, por consiguiente, por la división. Por ello la tragedia empieza ya a realizar la unidad de lo divino, reclamada por el trabajo desmitificador de la filosofía griega, unidad que se concreta en Zeus, el padre de los dioses y de los hombres. Pero con ello el Olimpo se desintegra, como se ha desintegrado a su vez el héroe trágico, aplastado bajo los golpes del destino.

La *comedia* lleva a su término la total humanización del mundo trágico. El actor se quita la máscara y entra en escena como un hombre de carne y hueso. Si se pone todavía la máscara de algún dios es sólo para ironizar sobre él. Los héroes han dejado de ser héroes y los dioses, dioses. El hombre es ahora el único dios. Él está incluso por encima de los dioses, puesto que es él quien representa su papel. En definitiva, no queda sino el hombre y éste es tanto actor como espectador de la comedia. La única diferencia que se mantiene en pie, la existente entre individuo y pueblo, se resuelve en favor del segundo. El pueblo o *demos,* la masa universal que se sabe señor de la ciudad, «se violenta y perturba por la particularidad de su realidad y presenta el ridículo contraste entre la opinión que tiene de sí y su existencia inmediata, entre su necesidad y su contingencia, entre su universalidad y su vulgaridad»[33]. A los pensamientos universales del hombre responde el pueblo con una risotada sarcástica. Nada escapa a esta burla del pueblo, ni lo divino ni lo humano. El pensamiento abstracto de lo bello y de lo bueno se vacía de contenido real. El resultado de la comedia no es otro que la destrucción de aquel bello equilibrio entre universalidad e individualidad que hizo la ciudad griega.

El mundo ético universal ha perdido su subsistencia y se ha disuelto en el sí mismo autoconsciente. Nada es ya absoluto, excepto él mismo. «El sí mismo singular, esa fuerza negativa por medio de la cual y en la cual desaparecen los dioses y sus momentos, la naturaleza existente y los pensamientos de sus determinaciones, no es, sin embargo, la vaciedad

32. Ibid., p. 558 (R, p. 425).
33. Ibid., p. 567 (R, p. 432).
34. Ibid., p. 568s (R, p. 433).

del desaparecer, sino que se mantiene en esta nulidad, está cabe sí y es la única realidad. La religión del arte ha llegado en él a su término y ha retornado totalmente a sí.»[34] Todo ha sido, pues, destruido, menos esa fuerza destructora de la subjetividad humana que lo destruye todo. Ninguna esencia exterior a la conciencia se mantiene en pie. El hombre lo es ahora todo. Y el resultado es la ausencia total de terror religoso y «un bienestar y un sentirse bien de la conciencia, tales como no se encontrarán nunca ya fuera de esta comedia»[35].

3. La religión manifiesta

Parece que hemos llegado al fin de la religión. Pero no es así. El aparente final va a convertirse en nuevo comienzo. La verdad de esta certeza absoluta es lo inverso de sí misma: se cree conciencia feliz y es en el fondo conciencia desgraciada. La conciencia ha de descubrir su inconsistencia. Ha de darse cuenta de que no es posible fundamentar el hombre únicamente sobre lo humano, demasiado humano. La dialéctica de la comedia ilustra así la idea central de Hegel: El hombre es al menos parcialmente, la verdad de lo divino; pero si reduce lo divino a sí mismo, si pierde el movimiento del trascenderse, se pierde también a sí mismo[36].

En efecto, a través de la religión del arte «el espíritu ha pasado de la forma de substancia a la de sujeto»[37]. Pero ya sabemos que el intento de Hegel no es substituir la substancia por el sujeto, sino llegar más bien a una substancia que sea también sujeto y a un sujeto que sea también substancia. Ahora bien, en el proceso de disolución de la religión griega la substancia ha pasado a ser sujeto, pero el sujeto ha perdido la substancia. Por ello, el resultado a que ha conducido este proceso le parece a Hegel demasiado ligero e insubstancial. «La proposición que enuncia esta ligereza dice así: *el sí mismo es la esencia absoluta:* la esencia, que era substancia y en la que el sí mismo era accidentalidad, ha descendido al predicado.»[38] La ligereza no consiste, pues, en haber relacionado el sí mismo con la esencia absoluta, sino en haber degradado esta última a la condición de predicado. Esta proposición: «El sí mismo es la esencia absoluta» es en el fondo irreligiosa o mejor atea. Por ello piensa Hegel que hay que invertirla y convertirla en su contraria: «la esencia absoluta es el sí mismo», pero de tal modo que en esta nueva proposición el sí mismo no se degrade a la condición de predicado, aunque sea la de ser predicado de algo tan substancioso como la esencia absoluta, sino que se logre

35. Ibid.
36. Cf. J. Hyppolite, o.c., II, p. 537.
37. *Phänomen.*, p. 569 (R, p. 433).
38. Ibid., p. 570 (R, p. 434).

una substancialidad auténticamente subjetiva o un sí mismo verdaderamente substancial. En otras palabras, hay que entender la nueva proposición en la forma hegeliana del juicio especulativo, en el que el predicado no se concibe como mera determinación de un sujeto inerte y sin diferencias, sino como forma de ser del mismo sujeto. De este modo la inversión de la proposición irreligiosa, en que culminaba la comedia, no significa una vuelta a la religión natural, sino un progreso hacia una nueva forma de religión, el cristianismo, en la que el espíritu se sabe finalmente a sí mismo como espíritu.

a) *Las premisas: la Navidad especulativa*

Veamos ahora cómo logra Hegel su propósito. El nacimiento de la conciencia cómica coincide con el comienzo del mundo romano y de aquella serie de figuras de conciencia que culminaban en la conciencia infeliz. En rigor la conciencia infeliz constituye el reverso y el complemento de la conciencia perfectamente feliz, de la conciencia cómica. Ambas conciencias son conciencia de la pérdida de toda esencia, de la substancia como del sujeto, y expresan por tanto «el dolor que se expresa en aquella dura palabra: Dios ha muerto»[39], con la única diferencia de que, si para la conciencia cómica la muerte de Dios tiene un sentido irreligioso, para la conciencia infeliz tiene un sentido religioso. La conciencia infeliz triunfa, sin embargo, sobre la conciencia cómica, ya que el hombre no puede renunciar sin más a lo esencial, sin renunciar también a sí mismo. Grecia, pues, ha muerto. En Roma, el Estado de derecho, el mundo ético y su religión se han hundido en la conciencia cómica y la conciencia infeliz es el saber de esa pérdida total. En un párrafo lleno de nostalgia Hegel evoca las consecuencias de este hundimiento del bello mundo griego: «Ha enmudecido la confianza en las leyes eternas de los dioses y en los oráculos que pasaban por conocer lo particular. Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, del mismo modo que los himnos son palabras de las que ha huido la fe; las mesas de los dioses se han quedado sin comida y sin bebida espirituales y sus juegos y sus fiestas no devuelven a la conciencia su gozosa unidad con la esencia. A las obras de las musas les falta la fuerza del espíritu que veía brotar del aplastamiento de los dioses y de los hombres la certeza de sí mismo. Ahora ya sólo son lo que son para nosotros —bellos frutos caídos del árbol, que un gozoso destino nos alarga, cuando una doncella

39. Ibid., p. 572 (R, p. 435).

presenta estos frutos; ya no hay ni la vida real de su existencia, ni el árbol que los sostuvo.»[40]

Grecia ha muerto, pero esa muerte no es estéril, sino semilla de un nuevo nacimiento. El panteón que reúne los antiguos dioses se convierte en cuna del espíritu autoconsciente como espíritu. Para su nacimiento se dan todas las condiciones. Y así Hegel esboza ahora su Navidad especulativa. Los espíritus de la antigüedad, penetrados del dolor y la nostalgia de la conciencia infeliz, se agrupan en ardorosa espera en torno a la cuna del nuevo espíritu. La herida mortal infligida al espíritu por la pérdida de la esencialidad sólo puede curarse por un doble movimiento que reúne en sí los dos lados que han sido representados como dos proposiciones contrarias: el movimiento por el cual «la substancia se enajena de sí misma y se convierte en autoconciencia y el otro inverso por el cual la conciencia se enajena de sí y se convierte en coseidad o en sí mismo universal»[41]. La esencia se hace autoconciencia y la autoconciencia se hace esencia. En el punto de encuentro de ambos movimientos aparece la esencia divina en la forma de la autoconciencia humana, es decir, Jesucristo. Y puesto que en él la substancia ha cobrado la forma de la autoconciencia, se puede decir de él —si queremos servirnos de las relaciones tomadas de la generación natural— «que tiene una madre real o terrena y un padre en sí o celeste»[42].

b) *El contenido: la realidad de la encarnación humana de Dios*

Hegel ha puesto hasta aquí el énfasis en la necesidad de la encarnación. En adelante va a ponerlo en su positividad. La tesis central del idealismo absoluto, la unidad de lo *a priori* y de lo *a posteriori*, vale también para nuestro caso. La unidad de lo divino y de lo humano en Cristo no es obra de una imaginación mística que no podría lograr ninguna fe ni veneración, sino que es una unidad inmediatamente dada. Al cristianismo le es esencial el momento de la positividad histórica. «Este hecho, que el espíritu absoluto se haya dado en sí la figura de la autoconciencia y con ello se la haya dado también para su conciencia, se manifiesta ahora de tal modo que la fe del mundo es que el espíritu existe como una autoconciencia, es decir, como un hombre real que se ofrece a la certeza inmediata, que la conciencia creyente ve y siente y oye esa divinidad. No se trata de una imaginación, sino que se está realmente en

40. Ibid., p. 572 (R, p. 435s).
41. Ibid., p. 474 (R, p. 437).
42. Ibid., p. 575 (R, p. 437).

todo ello. La conciencia no parte de la vida interior del pensamiento y enlaza en sí misma el pensamiento del Dios con la existencia, sino que parte del ser ahí inmediatamente presente y reconoce en él a Dios.»[43]

«Esta encarnación humana de la esencia divina o el que ésta tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia»[44], he aquí para Hegel el contenido simple de la religión absoluta. Dios deviene inmediatamente como sí mismo, como un hombre real y singular sensiblemente intuido. Hegel piensa que hay que tomarse en serio este contenido. El bondadoso, el justo, el santo, el creador del cielo y de la tierra, etc. son ahora predicados de un sujeto, momentos universales que encuentran en éste su punto de apoyo. La encarnación es la auténtica verdad de Dios. En ella Dios «parece haber descendido de su eterna simplicidad, pero de hecho es aquí donde alcanza primeramente su esencia suprema... Lo más bajo es al mismo tiempo lo más alto; lo revelado que aparece totalmente en la superficie es precisamente de este modo lo más profundo»[45].

Hegel ha subrayado hasta aquí la positividad del cristianismo, el realismo de la encarnación, la necesidad de encontrar a Dios en lo que parece más alejado de él, el sí mismo humano. Pero a Hegel le interesa más la idea del Dios-hombre que su realidad histórica. La persona histórica de Jesús es para él el vehículo a través del cual la religión absoluta, la comprensión de que la naturaleza divina debe alcanzar la autoconciencia en el hombre, se hizo por vez primera explícita. Pero esta comprensión le parece mucho más importante que la persona histórica que fue su vehículo[46]. Por eso, después de haber insistido tanto en la verdad sensible de la encarnación, Hegel va a insistir ahora en su realidad espiritual. Hegel constata la coincidencia entre lo que la comunidad cristiana conoce en la representación y lo que el filósofo sabe en el espíritu. «Aquello de lo que nosotros somos conscientes en nuestro concepto, el que el *ser* es *esencia*, lo sabe también la conciencia religiosa... Dios se revela aquí tal como es, existe tal como es en sí, existe como *espíritu*.»[47] Ahora bien, revelación como espíritu, significa revelación como substancia-sujeto, como ser en sí que llega a ser para sí, en una palabra, como sujeto que se realiza enajenándose. «Las esperanzas y espectativas del mundo anterior no hacían más que empujar a esta revelación para intuir lo que es la esencia absoluta y encontrarse en ella; este goce pertenece ahora a la autoconciencia y abraza al mundo entero para que se intuya en la esencia absoluta; este goce es en efecto espíritu.»[48] Por ello Hegel

43. Ibid., p. 576 (R, p. 438s).
44. Ibid., p. 577 (R, p. 439).
45. Ibid., p. 579 (R, p. 440).
46. Cf. J.N. Findlay, o.c., p. 139.
47. *Phänomen.*, p. 579 (R, p. 441).
48. Ibid., p. 580 (R, p. 441).

denomina al cristianismo religión absoluta, porque no hay ya un más allá como religión, pero lo denomina también religión manifiesta, porque en él Dios se ha revelado tal como es, es decir, como espíritu, como esencia que es esencialmente autoconciencia.

Hasta aquí el contenido de la religión cristiana coincide con el de la filosofía hegeliana. Podríamos decir que lo revelado coincide con lo manifiesto al puro pensamiento. Ha llegado la hora de marcar las diferencias. Como observa Hegel: «Hay algo secreto a la conciencia en su objeto, mientras éste aparece extraño y ajeno a ella misma y no se conoce como ella misma. Este secreto cesa, cuando la esencia absoluta deviene como espíritu objeto de la conciencia. Pues este objeto se comporta hacia ella como un sí mismo y la conciencia se sabe en él de un modo inmediato... La esencia misma sólo es patente a sí misma en la propia certeza, su objeto es el sí mismo: el sí mismo, sin embargo, no es algo extraño, sino la inseparable unidad consigo mismo, el universal inmediato.»[49] Ahora bien, en la forma de conocimiento representativo propio de la fe «el espíritu es, en la inmediatez de la autoconciencia, esta autoconciencia *singular* contrapuesta al universal; es lo uno excluyente, que tiene, para la conciencia para la cual existe, la forma todavía no disuelta de un *otro sensible*...; el espíritu como es sí mismo singular, no existe todavía como sí mismo universal, como todo»[50]. La figura del Dios-hombre no tiene todavía para la representación religiosa «la forma del concepto, es decir, del sí mismo universal, del sí mismo que en su inmediata realidad es a la vez pensamiento, universalidad superada, sin perder aquélla en ésta»[51].

Hegel piensa, pues, que Dios sólo es asequible como espíritu por el saber especulativo. El contenido inmediato de la fe cristiana ha de ser mediado por el pensamiento y elevado así a la universalidad del concepto. Un primer paso hacia esta universalidad se da ya en la misma comunidad cristiana, en el momento en que la encarnación se hunde en el pasado. El ser del Dios inmediatamente presente «se torna un haber sido»[52]. La conciencia deja de verlo y oírlo y deviene por tanto conciencia espiritual. Si antes Cristo nacía para ella como existencia sensible, ahora nace en el espíritu. Pero la conciencia religiosa no es capaz de substraerse totalmente a la exterioridad. Si no encuentra a Cristo en el presente sensible, lo busca en el pasado y se interesa por su historia, por la representación que de él tuvo la primera comunidad e incluso por lo que como hombre real dijo. Esta forma de presencia espiritual del Dios-hombre en el recuerdo no es todavía la autoconciencia del espíritu que ha llegado a

49. Ibid., p. 577s (R, p. 439).
50. Ibid., p. 580 (R, p. 441).
51. Ibid., p. 580 (R, p. 441s).
52. Ibid., p. 581 (R, p. 442).

su concepto como concepto; la mediación no es todavía perfecta. «Para que el verdadero contenido cobre también su verdadera forma para la conciencia es necesaria una formación más alta que ésta, que su intuición de la substancia absoluta se eleve al concepto y que para ella misma su conciencia se equilibre con su autoconciencia, como esto ya ha ocurrido *para nosotros* o *en sí*.»[53] Hegel se muestra aquí como un modernista *avant la lettre*. Pretender acercarse al Cristo histórico es alejarse del Cristo espiritual. El cristianismo se desgaja de su irrenunciable base histórica y se convierte en *idea* filosófica.

c) *El desarrollo: la Trinidad*

Una vez expuesto el contenido simple de la religión absoluta, la unidad de la naturaleza humana y de la naturaleza divina, Hegel pasa a exponer los tres momentos de su desarrollo. El proceso de ese desarrollo se realiza según el esquema neoplatónico de salida y retorno del espíritu. Hay un primer momento del *pensamiento puro* o autoconciencia; un segundo momento de *salida* o descenso, que corresponde en lo intelectual a la representación objetiva; y un tercer momento de *vuelta* o retorno de esa objetividad enajenada a la autoconciencia de la que brotó. Los tres momentos recogen sucesivamente un aspecto de la dogmática cristiana: la Trinidad, las doctrinas de la creación, caída y redención, y finalmente la doctrina de la Iglesia como comunidad espiritual o reino del espíritu. Hegel empieza a realizar aquí su intento de transponer en el concepto o el saber especulativo el contenido del dogma cristiano. De ahí la doble presentación que hace de estas doctrinas, según se muestran a la conciencia religiosa representativa y según son para la conciencia superior del filósofo.

Veamos ante todo cómo Hegel deduce la Trinidad. El espíritu concebido como substancia en el elemento del puro pensar es la esencia igual a sí misma, simple y eterna, la realidad que Hegel llamará más tarde idea absoluta y que el cristianismo conoce como el Padre. Pero esta esencia igual a sí misma sería espíritu sólo de nombre, si no llevara consigo el movimiento de su propia diferenciación, la diferencia absoluta de su puro devenir otro. En cuanto esta diferencia se expresa como un acontecimiento, se dice que el Padre engendra al Hijo. Finalmente, no hay salida a la alteridad sin un movimiento de retorno al origen, con lo que tenemos la unidad retornada dentro de sí, es decir, la unidad del Padre y

53. Ibid., p. 582 (R, p. 443).

del Hijo que en la representación religiosa se denomina el Espíritu Santo. Hegel ha concebido la Trinidad según el módulo del conocimiento intersubjetivo. Sus tres momentos son la esencia, el ser otro, y el mutuo saberse a sí mismo en el otro. La esencia (el Padre) sólo se conoce a sí misma en su ser otro (el Hijo). Éste es entonces el saber de sí mismo de la esencia, la palabra que una vez pronunciada, deja enajenado y vacío a quien la emite, pero también la palabra que, al ser escuchada, retorna a su origen y constituye así la unidad de la esencia y de su ser otro (el Espíritu Santo). «Las diferencias que se establecen son disueltas tan inmediatamente como se han establecido y se establecen de modo tan inmediato como se disuelven, y lo verdadero y lo real es cabalmente este movimiento que gira sobre sí mismo.»[54]

El movimiento intratrinitario tiene su continuación en el proceso que lleva a la existencia del mundo. Hegel deduce, pues, ahora la creación, como antes había deducido la Trinidad. Las diferencias entre la pura esencia de la divinidad y su palabra autoconsciente es demasiado abstracta para que sea real: es «un reconocimiento del amor, en el que los dos no se contraponen en cuanto a su esencia»[55]. Para que esta diferencia sea real ha de llevarse a la particularidad de la existencia sensible. El espíritu eterno o abstracto ha de devenir otro y entrar así en la existencia inmediata, es decir, ha de crear un mundo, en el bien entendido que «este crear es la palabra de la representación para el concepto mismo con arreglo a su movimiento absoluto»[56]. La creación se concibe, pues, como un despliegue necesario de la diferencia existente en el seno de la divinidad. La libertad divina, tan subrayada por las fuentes cristianas, no podría quedar más malparada.

Una vez deducida la creación, Hegel pasa a examinar la dialéctica del bien y del mal y por ende del pecado, punto en el que la ortodoxia cristiana no puede dejar tampoco de sentirse maltratada. El mundo no es sólo naturaleza, sino también espíritu, aunque en la forma del sí mismo singular o individual. Según una imagen romántica, el espíritu surge de las profundidades de la naturaleza y es naturaleza antes de llegar a ser sí mismo. A este espíritu que no es todavía para sí puede llamársele inocente, pero no bueno. Para que de hecho sea sí mismo y espíritu ha de

54. Ibid., p. 585 (R, p. 445). Esta interpretación de la Trinidad es especulativamente muy revelante. Como observa J.Mª. Artola, *El tránsito de la religión manifiesta al saber absoluto en la Fenomenología del espíritu*, en: *En torno a Hegel*, p. 63s, Hegel deja de lado el camino tradicional de las procesiones intratinitarias, tratadas en función de la analogía con las operaciones del conocimiento y del amor, para adoptar el camino de las determinaciones lógico-ontológicas del en-sí y del para-sí, del sí mismo y de lo otro. Esta substitución lleva consigo importantes consecuencias. «Al abandonar la esfera psicológica por la lógica ocurre que los ''acontecimientos'' dejan paso a la ''palabra'', que Hegel construye una teología —*sui generis*— de la palabra y deja a un lado el puro acontecimiento en su inefable realismo» (p. 65s).

55. *Phänomen.*, p. 586 (R, p. 446).

56. Ibid., p. 587 (R, p. 446).

hacerse otro, ha de trocar la conciencia sensible en la conciencia del pensamiento puro, lo que lleva consigo la escisión, el conocimiento del bien y del mal. Este progreso epistemológico de la conciencia sensible al pensamiento se expresa en la representación religiosa como algo acaecido, como algo no necesario, como si el hombre «hubiese perdido la forma de la igualdad consigo mismo al probar la fruta del árbol del conocimiento del bien y del mal, siendo arrojado fuera de la conciencia inocente, de la naturaleza que se le entregaba sin trabajo y del paraíso, el jardín de los animales»[57].

El mal consiste, pues, en el entrar dentro de sí de la conciencia y «se manifiesta como la existencia primera de la conciencia que ha entrado dentro de sí»[58]. En otras palabras, con el hombre ha entrado también el mal en el mundo. El hombre es esencialmente malo en contraposición a Dios que es bueno. Para remediar esta situación la representación religiosa supone que el bien sale en busca del mal para reintegrarlo a sí. Tal es el sentido de los dogmas cristianos de la encarnación y la redención. Dios se enajena a sí mismo, toma sobre sí una forma de existencia extraña, y por el sacrificio y la muerte del Mediador la suprime como extraña y la reconcilia consigo. Entonces y sólo entonces Dios se presenta como espíritu. «Esta muerte es por tanto su nacimiento como espíritu.»[59]

La consecuencia de la muerte del Mediador es así la posición del espíritu en la autoconciencia universal, en su comunidad. La conciencia debe hacer ahora suyo el movimiento de muerte y resurrección ya cumplido en la persona del Mediador. «El Hombre divino muerto o el Dios humano es en sí la autoconciencia universal; ahora tiene que llegar a serlo para esta autoconciencia.»[60] La muerte y resurrección del Mediador han de perder, pues, su carácter de acontecimiento de la vida de una persona individual para convertirse en fases de la vida del espíritu en su comunidad. «La muerte deja de ser lo que de modo inmediato significa, el no ser de este algo singular, para transfigurarse, convirtiéndose en la universalidad del espíritu que vive en su comunidad y muere y resucita diariamente en ella.»[61] En este contexto Hegel aduce de nuevo las duras palabras del himno luterano: «Dios mismo ha muerto.» Pero estas duras palabras se convierten ahora en un cántico gozoso. «La muerte del Mediador no es solamente la muerte de su lado natural o de su particular ser para sí... La muerte de esta representación contiene al mismo tiempo la muerte de la *abstracción* de la esencia divina que no se pone como sí mismo»[62], es decir, como hombre. Lo que ha muerto en esta muerte es

57. Ibid., p. 588 (R, p. 447).
58. Ibid.
59. Ibid., p. 592 (R, p. 450).
60. Ibid., p. 595 (R, p. 452).
61. Ibid., p. 597 (R, p. 454).
62. Ibid., p. 598 (R, p. 455).

sólo el Dios abstracto, cuya trascendencia separaba radicalmente la existencia humana de la esencia divina. Ha muerto la substancia separada del sujeto. Y lo que queda después de esta muerte es la substancia-sujeto, realizada en la comunidad espiritual.

En pocas pero densas páginas Hegel acaba de esbozar su versión especulativa del cristianismo. El desarrollo de la dogmática cristiana coincide con el desarrollo del espíritu absoluto. Bajo un lenguaje aparentemente ortodoxo, la fe cristiana ha sido vaciada de su contenido real. Los acontecimientos de la historia de la salvación valen más por lo que significan que por lo que son. «El punto de vista cristocéntrico de la Escritura tiende a desaparecer para hacer sitio a este Cristo universal que es la comunidad.»[63] Pero la comunidad religiosa no tiene todavía conciencia de lo que ella ya es. La reconciliación que ella encarna no le aparece todavía como obra suya. «Su propia reconciliación entra en su conciencia como algo lejano, como la lejanía del *futuro*, del mismo modo que la reconciliación que llevaba a cabo el otro sí mismo (el Cristo histórico) se manifiesta como algo lejano en el *pasado*... Lo que entra en su conciencia como en el sí o como el lado de la pura mediación es la reconciliación situada en el *más allá*. Pero lo que entra en ella como presente, como el lado de la inmediatez y de la existencia, es el mundo que espera todavía su transfiguración.»[64] En otras palabras, en el plano de la religión la comunidad espiritual es todavía imperfecta. Permanece afectada por la representación de un más allá. La salvación plena está para ella en el futuro. Hegel, en cambio, anuncia la *presencia* de ese futuro. La religión anticipa en forma de representación lo que Hegel pretende realizar en el saber absoluto. «Por eso el contenido de la religión proclama antes en el tiempo que la ciencia lo que es el espíritu; pero solamente la ciencia es su verdadero saber de sí mismo.»[65] La comunidad espiritual imperfecta de la religión ha de dejar el paso a una comunidad espiritual perfecta, una humanidad divina que pone en el tiempo una verdad eterna. Pero ¿qué comunidad sucede a la comunidad religiosa? La historia no nos muestra ninguna. La historia nos presenta únicamente naciones que nacen y mueren. En esta vida y en esta muerte el espíritu se experimenta en su absoluto desgarramiento y se salva, según Hegel, en el eterno saber de sí mismo que es la filosofía[66]. Aquel molesto interrogante que nos salió ya al paso al final de la dialéctica histórica parece quedarse definitiva-

63. J. Hyppolite, o.c., II, p. 547.
64. *Phänomen.*, p. 600s (R, p. 456s).
65. Ibid., p. 614 (R, p. 469).
66. Cf. J. Hyppolite, o.c., II, p. 548s. Como observa Hyppolite, las dificultades del sistema hegeliano se concentran todas ellas en esta última relación de finitud e infinitud, singularidad y universalidad bajo la forma de tiempo y eternidad.

mente sin respuesta. A no ser que la filosofía no sea sólo un saber, sino también un hacer, el proyecto de construir en la historia esa comunidad perfecta que Hegel promete sin poderla dar. Pero en este caso hemos dejado atrás a Hegel. La praxis escatológica de Marx ocupa el lugar del saber absoluto hegeliano.

4. El saber absoluto

El saber absoluto es el coronamiento de toda la dialéctica fenomenológica. Hegel lo caracteriza como la confluencia del resultado de la dialéctica de la religión (la religión absoluta o manifiesta) y de la dialéctica secular del espíritu (la experiencia del perdón y de la reconciliación). Cada una de estas dos figuras aporta un momento de este saber: la religión, el contenido (la esencia absoluta) y la experiencia del perdón y de la reconciliación la forma (la autoconciencia)[67]. En efecto, como apunta Hegel, «el espíritu de la religión manifiesta no ha sobrepasado todavía su conciencia como tal o, lo que es lo mismo, su autoconciencia real no es el objeto de su conciencia; dicho espíritu en general y los momentos que en él se diferencian caen en la forma de la representación y de la objetividad. El contenido de la representación es el espíritu absoluto; lo único que aún resta es la superación de esta mera forma»[68]. Ya dijimos antes que la religión era autoconciencia en la forma de conciencia. La religión tiene por contenido el espíritu absoluto, pero lo conoce todavía bajo un modo representativo, como algo ajeno a la conciencia. Esta forma objetivante, propia de la conciencia, ha sido superada en la experiencia del perdón. En el acto intersubjetivo del perdón, la autoconciencia se sabe a sí misma y sabe este acto como su propia obra. No queda sino identificar el contenido objetivo de la religión con la forma del acto intersubjetivo del perdón. El resultado es la *reconciliación de la conciencia con la autoconciencia*, es decir, el saber absoluto. «Esta reconciliación de la conciencia con la autoconciencia se muestra así como producida de dos lados, una vez en el espíritu religioso y otra vez en la conciencia misma como tal. Ambos modos se diferencian el uno del otro en el hecho de que el primero es la reconciliación en la forma del ser *en sí* y el segundo en la forma del ser *para sí*.»[69] La unificación de ambos lados cierra de modo definitivo toda la serie de configuraciones del espíritu, ya que en ella «el espíritu llega a saberse no sólo como es en sí o según su contenido absoluto, ni tampoco como es para sí según su forma carente de contenido o según el lado de la autoconciencia, sino como es en *sí* y *para sí*»[70].

67. Cf. sobre este punto R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, p. 355s.
68. *Phänomen.*, p. 602 (R, p. 461).
69. Ibid., p. 606 (R, p. 464).

¿Cómo definir ulteriormente el saber absoluto? Hegel lo hace en estos términos: «Esta última figura del espíritu, el espíritu que da a su contenido verdadero completo la forma del sí mismo y realiza así su propio concepto, a la par que en esta realización permanece en su concepto, es el saber absoluto: es espíritu que se sabe en la figura de espíritu o el saber conceptual.»[71] En las anteriores etapas de la *Fenomenología*, la certeza subjetiva no se igualaba nunca del todo con la verdad objetiva. Esta distancia, presente todavía en el caso de la religión absoluta, era el motor de la dialéctica fenomenológica. Ahora el movimiento ha llegado a su término. «La verdad no es sólo completamente idéntica a la certeza, sino que tiene la figura de la certeza de sí. Existe para el espíritu que la sabe en la forma del saber de sí mismo. La verdad es el contenido que en la religión no estaba aún identificado con la certeza. La ecuación consiste ahora en que el *contenido* ha adquirido la figura del *sí mismo*.»[72] Hegel parece apuntar aquí algo análogo a lo que dice Aristóteles, cuando afirma que *intellectus in actu est intellectum in actu*[73] e incluso a lo que dice santo Tomás, cuando afirma que *Deus seipsum cognoscendo omnia alia cognoscit*[74]. El espíritu en su ser autoconsciente es consciente de todo lo que ha pensado, pero es consciente de todo ello como de sus propios conceptos y no como de objetos ajenos[75]. El concepto no es sino lo que es la esencia misma, convertida en la forma de la objetividad para la conciencia. Y «el espíritu que se manifiesta a la conciencia en este elemento, o, lo que es lo mismo, que es producida allí por ella, es la ciencia»[76].

Esta ciencia constituye un sistema que gira sobre sí mismo. Se ha partido de la substancia, de lo en sí, y de desarrollo en desarrollo se ha convertido en sujeto, en para sí. La circularidad del sistema, a la que Hegel había aludido en el prólogo de la *Fenomenología*, se muestra ahora realidad cumplida. «Nada es sabido que no esté en la experiencia... Porque la experiencia consiste justamente en que el contenido —y este contenido es el espíritu— es en sí substancia y, por tanto, objeto de la conciencia. Pero esta substancia que es el espíritu, consiste en que devenga en lo que es ya en sí; y solamente como un devenirse reflejado sobre sí mismo es el en sí verdaderamente espíritu. El espíritu es en sí este movimiento que es el conocer, la transmutación de aquel en sí en el para sí,

70. Ibid., p. 607 (R, p. 464).
71. Ibid., p. 610 (R, p. 466s).
72. Ibid., p. 610 (R, p. 467).
73. Cf. *De anima*, 430 a.
74. *S. Theol.*, I, q. 14, a. 5.
75. Cf. J.N. Findlay, o.c., p. 144.
76. *Phänomen.*, p. 611 (R, p. 467).

de la substancia en sujeto, del objeto de la conciencia en objeto de la autoconciencia, es decir, en un objeto igualmente superado o en el concepto. Este movimiento es el cielo que retorna a sí, que presupone su comienzo y lo alcanza solamente al llegar a su término.»[77] Este cielo que retorna a sí es lo absoluto que llega finalmente a sí mismo a través de todo el anterior despliegue dialéctico. Ahora bien, si lo absoluto retorna a sí es porque de algún modo estaba ya al comienzo en sí mismo. La ciencia, en Hegel, no se funda meramente en el hombre; pero tampoco es la mera reproducción de un saber que ya existiera ejemplarmente en la mente divina. El fundamento, como la ciencia misma, es el todo. Lo que Hegel en el fondo nos ofrece es una versión especulativa —una traducción que para muchos sonará a traición— del misterio cristiano. «Su centro es una cristología secularizada: lo absoluto que se autofunda no es ni Dios ni el hombre, sino la unidad teándrica.»[78]

Aunque el saber absoluto cae dentro de la conciencia —de otro modo no sería saber—, no hay que entenderlo como una nueva figura de conciencia que aporte, como las restantes figuras, un nuevo contenido epistémico. El saber absoluto no parece ser otra cosa que la apropiación consciente de todo lo que la conciencia ha ido aprendiendo a lo largo del camino, sin añadir nada nuevo por su parte. Lo único nuevo en el saber absoluto es la forma reflexiva o conceptual que ahora por vez primera se ejerce sobre la totalidad del desarrollo. En este sentido, el saber absoluto puede compararse al anciano que retiene las mismas fórmulas religiosas de su niñez, pero enriquecidas por todo el poso de experiencia y reflexión de toda una vida. O a la relectura definitiva de un poema que uno ha ido previamente recorriendo y desmenuzando con todos los medios de la exégesis. El punto de vista de la ciencia, del saber absoluto, sólo se alcanza cuando el espíritu ha recorrido toda la gama de sus figuras preparatorias. En otras palabras, el camino hacia el saber, como camino trillado y recorrido efectivamente por el espíritu, es el saber absoluto mismo.

Hegel concluye su obra apuntando hacia lo que serán más tarde los tres momentos del sistema. Para poder encontrarse a sí mismo, el espíritu ha de salir de sí y perderse. *Naturaleza* e *historia* son los dos momentos de esta alienación del espíritu: la primera en el espacio, la segunda en el tiempo. En uno y otro caso nos encontramos con el devenir del espíritu: en la naturaleza como el devenir vivo e inmediato; en la historia como el devenir que se mediatiza y de este modo sabe de sí mismo. «El movimiento de la naturaleza instaura al sujeto y el sujeto hace de mediación interior al devenir del espíritu que es la historia.»[79] «Este devenir representa un indolente movimiento de sucesión de espíritus, una galería de retratos, cada uno de los cuales está dotado con la riqueza total del espíritu y se mueve con esa indolencia, precisamente porque el sí mismo tiene que absorber y digerir toda esta riqueza de su substancia.»[80] Pero la historia como acontecer no basta: hay que comprenderla. Tal ha sido la tarea de la *Fenomenología*. El pasaje con el que Hegel pone ahora punto final a su obra adquiere un tono inequívoco de solemnidad: «La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu, encuentra en su camino el recuerdo de los espíritus tales como son en sí mismos y tal como llevan a cabo la organización de su reino. Su custodia por el lado de su libre existencia, de la existencia que aparece bajo forma de contigencia, es la historia; pero por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que aparece; ambas reunidas, la *historia concebida*, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin las cuales sería el solitario sin vida; solamente

> de la copa de este reino de los espíritus
> sube para él la espuma de su infinitud.»[81]

La filosofía se hace, pues, historia concebida y reemplaza así a la teología. Hegel dirá más tarde que ella es la auténtica teodicea. La alusión al calvario del espíritu absoluto recuerda el viernes santo especulativo de *Fe y Saber*. Dios se autoenajena en la historia. Desaparece el Dios abstracto, trascendente y solitario, y aparece la comunidad Dios-hombre. La cita de Schiller, sacada del poema *La amistad*, encuentra aquí su lugar adecuado[82]. El poeta nos habla de un coro de amigos que, cogidos del brazo, ascienden hacia lo alto. El mismo sol de los espíritus, al que éstos buscan como los torrentes al océano, quiere unirse al coro. «Sin amigo se encontraba el gran Señor del mundo: sintió una ausencia y creó por ello los espíritus, espejos beatíficos de su beatitud; y aunque el Ser supremo no ha hallado todavía su igual, de la copa de este reino de los espíritus sube para él la espuma de su infinitud.» En Schiller se presupone que la infinitud de Dios se refleja en todo el reino de los espíritus. Hegel, en cambio, antepone el adverbio «solamente» *(nur)* a los versos del poeta: la infinitud de Dios deviene solamente real en la serie sucesiva de los espíritus finitos. Dios es verdaderamente Dios en el nosotros consciente de la comunidad humana realizada.

77. Ibid., p. 613 (R, p. 468s).
78. R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, p. 368.

79. Ibid., p. 370.
80. *Phänomen.*, p. 619 (R, p. 472s).
81. Ibid., p. 619s (R, p. 473).
82. Sobre este poema y su adaptación por Hegel cf. W. Kaufmann, o.c., p. 215.

CAPÍTULO NOVENO

LA LÓGICA

En Hegel, al revés de lo que ocurre en Fichte, lo que existe en el comienzo no es la acción, sino el logos. Este reino del puro logos es la lógica. Hegel la define como la «ciencia de la idea pura en el elemento abstracto del pensamiento»[1]. «La lógica debe entenderse por tanto como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad, tal como, sin velos, es en sí y para sí. Podríamos decir que este contenido es la representación de Dios, tal como es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito.»[2] No hay que dejarse engañar por la aparente solemnidad de esta definición, como si estuviéramos «ante la más formidable y también la más monstruosa teologización inventada jamás por el apriorismo: el hombre en la dialéctica de los conceptos puros de la razón, piensa los pensamientos de Dios antes de la creación del mundo»[3]. Como observa J. Hyppolite: «El carácter esotérico de este lenguaje se manifiesta tanto en el ''podríamos decir'', como en el equívoco de esta anterioridad del logos sobre la naturaleza y el espíritu finito. En Hegel no hay, en efecto, un pensamiento divino y después una naturaleza y un espíritu finito creado.»[4] El filósofo ha dejado atrás esa dualidad con su concepción dia-

1. *Encyclop.*, I, § 19, p. 66 (O, I, p. 45). Como es bien sabido, Hegel ha dedicado al tratamiento de la lógica la voluminosa *Ciencia de la lógica* y la primera parte de la *Enciclopedia*. En nuestra presentación tenemos en cuenta sobre todo la segunda obra. Es proverbial la dificultad conceptual de la lógica hegeliana. De ahí la necesidad de contar con una ayuda para su lectura. Son clásicos a este respecto el estudio de G. Nöel, *La logique de Hegel*, París 1933; reed. 1967 y el comentario de J. McTaggart, *Commentary on Hegel's Logik*, Cambridge 1910; reed. Nueva York 1964. Se han ocupado también de la lógica hegeliana J. Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, París 1953 y J. Wahl, *La logique de Hegel comme phénomenologie*, París 1959. Es especialmente recomendable A. Léonard, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, París-Lovaina 1974. El comentario toma como texto base la «pequeña lógica» de la Enciclopedia. Entre las exposiciones de la lógica, incluidas en monografías de carácter general, es notable por su concisión y claridad de la J.N. Findlay, *Reexamen de Hegel*, pp. 149-272. En ella nos hemos inspirado en más de una ocasión.

2. *W. Logik*, I, p. 45s.

3. E. Bloch, o.c., p. 134.

4. J. Hyppolite, *Logique et existence*, p. 78.

léctica de lo absoluto. Lo que se quiere sencillamente decir con un lenguaje pretendidamente ambiguo es que la lógica trata del objeto central del sistema, la idea absoluta, pero tal como deviene necesariamente en este mundo, es decir, realizándose en sí misma y desde sí misma. De ahí que no sea ningún fenómeno sorprendente que hombres tan reacios a la teología como Marx y Engels hicieran bajar este pensamiento del cielo a la tierra y tomaran de la lógica sus propias categorías sociales y económicas, porque el propio Hegel había dado ya previamente este brinco[5].

Objeto de la lógica es, pues, el pensamiento puro con las leyes y determinaciones que se da a sí mismo. Ser y pensar en Hegel son uno y lo mismo. Su lógica es, pues, también una ontología, *logos* del *on*. No una lógica formal y abstracta, sino una lógica real que coincide con la metafísica y es «la ciencia de las realidades comprendidas por el pensamiento que, por lo mismo, expresa la esencia de las cosas»[6]. Bloch ha expresado el intento de la lógica hegeliana con la fórmula paradójica: *veritas ante rem*[7]. La lógica de Hegel pretende ofrecernos la verdad en sí misma, desnuda de todo ropaje cósmico-material. ¿Cómo es posible hablar de un orden lógico de las cosas aparte de las cosas mismas? En lenguaje kantiano cabría hablar de la búsqueda de un sistema de *condiciones de realidad*. Hegel piensa que existe una estructura lógica que anima todas las experiencias naturales e históricas del hombre. En su lógica se trata de deducirlo y edificarlo. Para ello analiza la estructura categorial del pensamiento humano. Todo pensamiento, verse sobre lo que verse, utiliza categorías. Hegel trata de analizarlas con anterioridad a su uso concreto. El resultado es una lógica objetiva que substituye a la vez a la metafísica clásica y a la lógica trascendental de Kant. Las categorías hegelianas son, como las de Kant, formas puras del pensamiento, pero dotadas de valor metafísico, como las categorías de Aristóteles. Expresan, pues, a la vez modos del pensar y modos del ser. Son algo así como *pensamientos objetivos* que contienen la realidad misma en su esencia necesaria.

Hegel advierte que la lógica es la ciencia más difícil, porque, al operar sobre categorías abstractas y no sobre intuiciones o representaciones sensibles, requiere la fuerza del hábito de retirarse por la reflexión a la dimensión del pensamiento puro. Pero, por otro lado, la lógica puede ser considerada como la ciencia más fácil, puesto que su contenido no es otro que el propio pensamiento en sus determinaciones más sencillas y elementales. Para Hegel está, pues, bien claro que el sujeto del pensa-

5. R. Flórez, *La dialéctica de la historia en Hegel*, p. 123.
6. *Encyclop.*, I, § 24, p. 83 (O, I, p. 58).
7. E. Bloch, *o.c.*, p. 133s.

miento somos, en cada caso, nosotros mismos. «El pensamiento, representado como sujeto, es el ser pensante, y la simple expresión del sujeto existente como pensante es el yo.»[8] No importa que el pensamiento, tomado en su aspecto inmediato, aparezca sólo como una de tantas actividades subjetivas del hombre. El producto de esta actividad, la forma del pensamiento, es siempre lo universal. El pensamiento se mueve como el pez en el agua en el elemento de lo universal. Y, «al ser el lenguaje obra del pensamiento, no puede decirse con él nada que no sea universal»[9]. Lo meramente individual, mis sensaciones, mis sentimientos, es sencillamente lo indecible y también lo más insignificante y menos verdadero. Yo puedo designar cosas meramente individuales, que me pertenecen en exclusiva como este individuo particular que soy, pero como el lenguaje expresa únicamente lo universal, mis palabras me contradicen y lo que digo es en definitiva algo universal. Igualmente, cuando digo: «yo», entiendo por tal el individuo constituido por mí que excluye todos los demás, pero cada individuo es también este mismo yo. Todos los hombres tienen de común conmigo que son yo. «El yo es, pues, la existencia de la universalidad completamente abstracta, lo que es abstractamente libre. El yo es, por tanto, el pensamiento como sujeto y como el yo interviene en todas mis sensaciones, representaciones, situaciones, etc., el pensamiento está presente como categoría en todas ellas.»[10]

Por eso para Hegel la expresión: «pensar por sí mismo» *(Selbstdenken)* es un pleonasmo. De hecho, nadie puede pensar, como no puede comer ni beber por otro. Sin embargo, es en el seno del propio pensamiento, del pensamiento reflexivo, que surge lo universal, lo que es válido para todos, y se revela a la conciencia la verdadera naturaleza del objeto. Y es también en el pensamiento reflexivo donde reside la libertad, porque el pensamiento como actividad de lo universal «es un abstracto referirse a sí mismo, un estar consigo mismo, si se mira desde el lado de la subjetividad, pero, mirado desde el lado del contenido, es más bien un estar todo entero en la cosa y en sus determinaciones»[11].

La lógica hegeliana tiene la estructura triádica característica del pensar dialéctico. Sus tres partes son: 1) la doctrina del *ser* o del pensamiento en su inmediatez: el concepto en sí; 2) la doctrina de la *esencia*, que estudia el pensamiento en su reflexión y mediación, donde el más profundo ser para sí del concepto se opone a su aparecer superficial; 3) la doctrina del *concepto* o del pensamiento que retorna a sí mismo: el concepto en sí y para sí. En todo ello no se trata sólo de una mera división

8. *Encyclop.*, I, § 20, p. 72 (O, I, p. 47).
9. Ibid., p. 74s (O, I, p. 52).
10. Ibid., p. 75 (O, I, p. 54s).
11. Ibid., § 83, p. 82 (O.I, p. 57).

lógica, sino también del desarrollo de lo absoluto. Hegel lo recorre, por así decirlo, al revés, de lo más abstracto a lo más concreto, comenzando por el ser puro, vacío de todo contenido, que no es otra cosa que el pensamiento puro, y terminando en el ser lleno, que es lo mismo que el pensamiento que se piensa a sí mismo, la idea absoluta.

1. Doctrina del ser

Hegel inicia el desarrollo de la lógica por el *ser* puro *(Sein)*. El comienzo no es arbitrario, sino que, al contrario, tiene que ver con lo que se pide de un comienzo: que sea algo inmediato o no mediado que no presuponga nada. El reconocimiento del ser —el puro y desnudo «hay»— le parece a Hegel el más sencillo y fundamental modo de pensar. Sólo después podemos decir de lo que ha sido así reconocido que es esto o aquello[12]. Está, pues, en la naturaleza del comienzo que este ser sea el ser puro y nada más. En este sentido, el ser es lo *inmediato indeterminado*. Inmediato, porque no presupone otra cosa: indeterminado, porque no es todavía tal o cual cosa. Al reconocerlo, no vemos todavía ninguna cosa particular. Según expresa paradójicamente Hegel: «No hay nada que ver en el ser puro si se puede hablar de visión en este contexto o se tiene sólo ese puro vacío acto de visión. Del mismo modo no hay nada más que pensar o únicamente este vacío acto de pensar.»[13]

En esta pura indeterminación y abstracción el ser es lo mismo que la *nada (Nichts)*. De ahí la famosa proposición, de la que Hegel reconoce de buen grado que ha de parecer tan paradójica al común entendimiento, que acaso no la considere como dicha en serio: «El ser y la nada son uno y lo mismo.» Entre un mero ser que puede ser determinado de una infinidad de modos, pero que no es determinado por ninguno, y una mera nada que, por su misma naturaleza, excluye toda determinación, sólo hay, piensa Hegel, una diferencia de *intención (Meinung)*: nuestra actitud intencional ante las dos nociones es diferente, pero no podemos decir en qué consiste esta diferencia[14]. Nos encontramos, pues, ante un conflicto que pide una solución. Hay que ir más allá de estas dos nociones hacia una nueva noción, en la que la indeterminación del puro ser y la indeterminabilidad de la nada puedan de algún modo conciliarse. Como escribe Hegel: «Lo que hace falta es adquirir clara conciencia de que tales principios no son sino abstracciones vacías, cada una de ellas

12. Cf. J.N. Findlay, o.c., p. 154.
13. *W. Logik*, I, p. 88.
14. Cf. J.N. Findlay, o.c., p. 157.

tan vacía como la otra; la tendencia a encontrar en entrambos un significado determinado es esta necesidad que obliga a ir más allá del ser y de la nada, para darles un significado verdadero, es decir, concreto.»[15]

Un primer paso en este camino es la noción del *devenir (Werden)*. El devenir, como unidad del ser y de la nada, es la verdad de entrambos. Quien dice devenir, dice un tránsito del no ser al ser, que es aparición, y un tránsito del ser al no ser, que es desaparición. En este sentido, no hay nada en el cielo y sobre la tierra que no contenga a la vez el ser y la nada. Es decir, no hay nada que no sea devenir. De ahí que Hegel contraponga la proposición del devenir: el paso del ser a la nada y viceversa, a la antigua proposición según la cual de la nada no se hace nada. Tal proposición suprime de hecho el devenir. A esta abstracción simple y unilateral del ser el profundo Heraclito se opuso con razón, al decir: «todo fluye», es decir, todo está en vía de devenir, todo deviene. En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* Hegel desarrolla a propósito de Heraclito el mismo pensamiento. «Es un gran resultado el haber reconocido que el ser y la nada no son más que abstracciones sin verdad, que la primera verdad es el devenir. El entendimiento aísla a ambos como verdaderos y valederos; la razón, en cambio, reconoce al uno en el otro, reconoce que en el uno se contiene el otro, y así el todo, lo absoluto debe ser determinado como devenir.»[16]

Sin embargo, la noción del devenir no supera todavía a la vaciedad que caracterizaba las nociones del ser y de la nada. Y si aquella vaciedad era una buena razón para confundir el ser y la nada, lo es también para confundir el devenir con entrambos. Además, la unidad del ser y de la nada implicada en el devenir no delimita suficientemente las fronteras entre el uno y la otra[17]. Por ello, a la postre, el devenir ha de ser también superado. El resultado es el *ser-ahí* o *ser determinado (Dasein)*.

a) *La cualidad*

Este resultado constituye en realidad un nuevo comienzo. En efecto, en el anterior desarrollo Hegel ha puesto de relieve que el pensamiento del ser carece de sentido, si no es como pensamiento del ser determinado. El ser puro de Parménides y de los eleatas, como la nada pura de los budistas, no son más que abstracciones. Lo que existe es siempre ser-ahí, es decir, un ser que es esto o aquello. El ser ahí aparece, pues, a su vez

15. *Encyclop.*, I, § 87, p. 208 (O, I, p. 161).
16. *Geschichte der Philosophie*, I, p. 350 (R, I, p. 263).
17. Cf. J.N. Findlay, o.c., p. 158.

como algo inmediato. Es de nuevo el ser, pero como determinación, es decir como *cualidad (Qualität)*. El ser determinado, con la cualidad que le caracteriza, designa también el *algo (Etwas)*. Por su parte, la cualidad como determinación positiva de algo es la *realidad (Realität)*. Finalmente, dado que el ser determinado es siempre esto y no aquello, incluye la referencia a otro, el *ser-para-otro (Sein für Anderes)*, al paso que, frente a esa referencia a otro, él mismo es *ser-en-sí (Ansichsein)*. Después de haber desarrollado los diferentes modos del ser determinado, Hegel pasa a considerar su naturaleza. El carácter determinado de una cosa tiene dos caras, una positiva y otra negativa: la determinación, al cualificar a cada cosa en su ser, la limita. Como escribe Hegel: «En el ser determinado la determinación es una con el ser y, a la vez, es puesta como negación, es límite y barrera.»[18] Las cosas se determinan por su límite. De ahí se sigue que «el ser otro no es un momento indiferente fuera del ser determinado, sino su propio momento»[19]. Es decir, como el carácter de cada cosa es hecho presente por las otras cosas a las que se opone, el límite que le caracteriza es también un límite para las otras. Es, pues, propio de la naturaleza del ser determinado ser finito y mudable. En el complejo entramado del mundo cada cosa está sujeta a una frontera que le impiede ser otra cosa y le obliga a coexistir con todas las otras.

De la noción del ser finito pasa Hegel a la del ser infinito. El concepto de lo infinito surge inevitablemente de la consideración de lo finito. No se puede pensar un límite como límite sin pasar con el pensamiento más allá de él. Pero hay una buena y una mala infinitud. La mala infinitud nos hace pasar de un finito a otro sin salirnos nunca de lo finito. Es, por así decirlo, el cuento de nunca acabar. «Algo deviene otro, pero ese otro es también algo; por consiguiente deviene a su vez otro y así hasta lo infinito.»[20] Esta infinitud es puramente negativa. Lo finito es negado, pero de suerte que surja siempre de nuevo, sin que se llegue nunca a su auténtica superación. «Ese infinito malo», observa Hegel, «es en sí lo mismo que el perenne deber ser *(das perennierende Sollen)*, es ciertamente la negación de lo finito, pero en verdad no puede librarse de aquél. Lo finito reaparece en el como su otro, ya que ese infinito sólo es infinito en relación a lo que es finito. El progreso hacia la infinitud no es más que la monotonía siempre repetida y tediosa de ese finito y ese infinito»[21].

Lo infinito no se alcanza por mucho que se prolongue una serie de elementos finitos. El ejemplo clásico es el de la serie de los números, en la que se puede añadir indefinidamente una unidad a cualquier número. Pero tampoco se alcanza situándolo más allá de lo finito, como si lo finito estuviera del lado de acá y lo infinito del lado de allá. «Un tal infinito, que es sólo algo particular al lado de lo finito y que, por consiguiente, tiene en lo finito su frontera, su límite, no es lo que debe ser, no es infinito sino finito.»[22] Sucede aquí lo mismo que ocurre en el progreso indefinido: primero se admite que lo finito no es el ser absoluto, sino un ser que pasa, y luego se olvida todo esto y se representa lo finito como subsistente frente a lo infinito. El entendimiento cree elevarse de este modo a lo infinito, pero le sucede todo lo contrario, a saber, que se eleva a un infinito que no es sino finito y, en cuanto a lo finito que cree haber dejado tras de sí, no deja de reponerlo y de convertirlo en un ser absoluto.

18. *Encyclop.*, I, § 92, p. 219 (O, I, p. 172).
19. Ibid.
20. Ibid., § 93, p. 222 (O, I, p. 172).
21. *W. Logik*, I, p. 164.

Como fácil salida a esta contraposición del entendimiento ocurre la consideración de que «lo infinito y lo finito son una misma cosa, que la verdadera y auténtica infinitud debe ser determinada y enunciada como *unidad* de lo finito y de lo infinito»[23]. Sin embargo, esta expresión es tan equívoca y falsa como la unidad del ser y de la nada. Y suscita además el justificado reproche de hacer finita la infinitud. En efecto, en esta concepción «lo finito aparece como dejado intacto, no es expresado expresamente como *superado*»[24]. Ya lo sabemos: en Hegel no hay lugar para el dualismo metafísico ni para un monismo omniabarcador al modo de Spinoza. En su concepción, la relación entre finito e infinito es dialéctica. En la buena infinitud lo infinito supera lo finito, es decir, lo suprime y conserva, absorbiéndolo. El verdadero infinito es lo afirmativo, el ser que se afirma en su negación, que pone lo finito como uno de sus momentos y así lo absorbe y lo supera.

Concluida esta importante disgresión en torno a la noción de infinito, Hegel retoma de nuevo el hilo de la anterior exposición. Como ya hemos visto, cada ser determinado encuentra su límite en otro, pero ese otro es también un algo, un ser determinado. Cada uno de ellos es lo uno, siendo los demás para él los muchos. Es el nivel del *ser-para-sí (Fürsichsein)*. El mundo se compone, pues, de entidades que en su inmediatez son lo que son para sí, lo uno, pero que, por ser diferenciadas en sí mismas, excluyen los muchos. He aquí, según Hegel, el punto de vista del atomismo de Demócrito y de la monadología de Leibniz[25].

Sin embargo, la relación de lo uno con los muchos no se agota en ese recíproco excluirse. Lo uno es relación consigo mismo, pero esa relación

22. *Encyclop.*, I, § 95, p. 225 (O, I, p. 174).
23. Ibid., p. 226 (O, I, p. 175).
24. Ibid.
25. Cf. R. Garaudy, *La pensée de Hegel*, p. 121s.

es también distinción respecto de sí mismo, o sea posición de muchos unos. Por su parte, cada uno de estos muchos es también uno y, por consiguiente, en su recíproco repelerse, lo uno se refiere en el fondo a sí mismo. De ahí se sigue que entre los muchos unos no sólo hay repulsión, sino también atracción. El enfrentamiento de lo uno y de los muchos se da, pues, de la mano con el equilibrio. El resultado es una multiplicidad uniformada, en la que la diferencia cualitativa ha sido superada. Con ello Hegel ha culminado el estudio de la cualidad: ser, ser-ahí, ser-para-sí. La *cantidad (Quantität)* toma el relevo a la cualidad.

b) *La cantidad*

Hegel define la cantidad como el ser-para-sí *superado*. «La cantidad es el ser puro, en el que la determinación es puesta no ya como una cosa con el ser mismo, sino como superada o indiferente.»[26] En la cantidad la unidad (lo uno) que, por su noción, se distingue de otras unidades (los muchos), es también, por su noción, tan similar a ellas (los muchos unos), que se les junta e incorpora. La cantidad implica, pues, a la vez un carácter *discreto,* de separación de unidades, heredado de la antigua repulsión, y un carácter *continuo,* de integración de unidades, sucesor de la antigua atracción[27].

Continuidad y discreción son, pues, dos aspectos complementarios de la noción hegeliana de cantidad. Siempre que hay cantidad, hay unidades distinguibles y hay también una unidad en la que se reúnen. «Las magnitudes continuas y discretas no deben, pues, ser consideradas como especies, como si la determinación de la una no conviniera a la otra, sino que sólo se distinguen en cuanto que el mismo todo es puesto una vez bajo una de sus determinaciones y otra vez bajo la otra.»[28] Ahí reside la solución a la famosa antinomia de lo continuo y lo discontinuo, que apasionó a los grandes filósofos griegos de Zenón de Elea a Aristóteles, y causó más de un embarazo a Kant. Las cosas extensas ¿se componen de partes simples y, por ende, indivisibles o son divisibles hasta el infinito? La antinomia nace sencillamente de que la cantidad se toma ya como discreta, ya como continua. «Si el espacio, el tiempo, etc. son puestos solamente bajo la determinación de la cantidad continua, son divisibles hasta el infinito; pero bajo la determinación de la magnitud discreta están divididos en sí mismos y constan de unidades indivisibles; un modo de pensar es tan unilateral como el otro.»[29]

26. *Encyclop.*, I, § 99, p. 234 (O, I, p. 181).
27. Cf. J.N. Findlay, o.c., p. 168.
28. *Encyclop.*, I, § 100, p. 239 (O, I, p. 182s).
29. Ibid., p. 239 (O, I, p. 183).

«La cantidad, puesta esencialmente con la determinación exclusiva que en ella se contiene, es un *Quantum,* o sea cantidad delimitada.»[30] El cuanto o magnitud conlleva dos momentos: el de la magnitud extensiva, o sea el número, y el de la magnitud intensiva, o sea el grado. El *número* no es sino la cantidad llevada hasta cierto punto y no más allá. Nace, pues, de la imposición del límite a la cantidad indefinidamente expansible o contraíble. Las determinaciones del concepto de número son, pues, la multitud y la unidad y el número mismo es la unidad de ambas. Del tratamiento de los números surgen las operaciones de cálculo, cuyo principio consiste en poner los números en la relación de unidad y multiplicidad y en producir así la igualdad de estas determinaciones. Dado que los números son indiferentes entre sí, calcular es ante todo contar. Los diferentes modos del contar conducen a las operaciones aritméticas de suma, resta, multiplicación, división, elevación a potencias y extracción de raíces. Hegel coincide con la mayoría de los modernos matemáticos al afirmar que los juicios matemáticos, sobre todo los aritméticos no son sintéticos *a priori* como pensó Kant, sino analíticos. Las operaciones aritméticas no incluyen nada más que lo que implican como operaciones. «La exigencia de añadir cinco a siete se relaciona a la exigencia general de contar, como la exigencia de alargar una línea recta se relaciona a la exigencia de trazarla.»[31]

De todos modos Hegel no siente excesivo entusiasmo hacia las matemáticas, que representan, en su opinión, la extrema exteriorización del pensamiento. Si interesaron tanto a los pitagóricos hasta llevarles a expresar mediante números las relaciones racionales, fue porque eran mentes pueriles que acababan de elevarse de los sentidos al pensamiento. Platón acertó, pues, al situar los objetos matemáticos a medio camino entre los de los sentidos y los de la inteligencia. El razonamiento matemático es además tan mecánico, que podría muy bien ser realizado por una máquina. Por ello los que dan a las matemáticas el puesto superior en la educación promueven la más completa mecanización de la mente[32].

El *grado* es la magnitud como indiferente, pero de modo que la determinación por la cual es un cuanto no está en ella, sino en otra magnitud. Con esta noción de grado se relaciona la infinitud cuantitativa, un tema análogo al ya tratado de la infinitud cualitativa. La magnitud, en efecto, remite siempre más allá de sí misma. Es propio, por tanto, del cuanto, en virtud de su mismo concepto, poder ser aumentado o dismi-

30. Ibid., § 101, p. 240 (O, I, p. 183).
31. *W. Logik,* I, p. 249s.
32. Cf. ibid., p. 261.

nuido hasta el infinito. Como es previsible, el progreso cuantitativo infinito no es para Hegel sino un caso más de la mala infinitud. Es «la repetición, falta de pensamiento, de una misma contradicción, que es el cuanto en general y, puesto en su determinación, el grado. Respecto a la superfluidad de expresar esta contradicción en la forma de progresión infinita dice con razón Zenón en Aristóteles: es lo mismo decir algo *una vez* y decirlo *siempre*»[33]. Por ello carece de sentido la observación de que hay algo sublime y majestuoso en la infinitud cuantitativa. Lo único majestuoso en ella es su majestuoso aburrimiento. Esta exterioridad y determinabilidad del cuanto es la premisa que conduce a su superación. El resultado es la unidad de la cantidad y de la cualidad, es decir, la *medida (Mass)*.

c) *La medida*

«La medida es el cuanto cualitativo como unidad inmediata, un cuanto al que está ligado un ser determinado o una cualidad.»[34] La medida, en efecto, es la regla o proporción que determina la relación concreta entre lo cuantitativo y lo cualitativo. En abstracto una magnitud puede crecer o decrecer indefinidamente, pero en concreto, por ejemplo en un organismo, sólo puede hacerlo dentro de una cierta medida específica. Así los miembros del cuerpo humano tienen una medida que, como simple magnitud, está en una cierta proporción con la magnitud de los otros miembros. Por ello la desmesura, la desproporción entre las relaciones de cantidad y cualidad, es la monstruosidad y, llevada hasta cierto punto, la destrucción.

En este contexto establece Hegel la ley que habría de convertirse andando el tiempo en el quicio de la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels: un cambio meramente cuantitativo puede transformarse en cualitativo[35]. A partir de un cierto punto el cambio en las relaciones de cantidad lleva consigo un cambio en la medida y, en consecuencia, un cambio en la cualidad. Nos hallamos ante una cosa nueva. Hegel ilustra su ley con múltiples ejemplos. El cambio constante en el intervalo musical produce nuevas armonías. Una determinada combinación química, H_2O da lugar al agua, la cual, a su vez, se transforma de agua líquida en hielo o vapor. En opinión de Hegel, estos fenómenos ponen en cuestión la pretensión mecanicista de reducir todas las relaciones racionales a relaciones

33. *Encyclop.*, I, § 104, p. 246 (O, I, p. 188).
34. Ibid., § 107, p. 253 (O.I, p. 190).
35. Cf. *W. Logik* I, p. 389ss. Engels llamará a esta ley la ley de Hegel.

de cantidad. Es inútil empeñarse en explicarlo apelando a una gradualidad meramente cuantitativa, ya que lo que en ellos se hace patente es la interrupción de la gradualidad, el salto brusco de la cantidad a la cualidad.

Nos acercamos al momento final de la dialéctica del ser. Como es habitual en Hegel, este momento recoge en su plenitud todos los anteriores desarrollos. Cualidad, cantidad y medida no sólo se han sucedido entre sí, sino que se han interpenetrado y el ser que ahora expresan es la unidad subyacente a las tres categorías. El ser determinado ha sido superado en su inmediatez y lo que queda es el substrato que está en su base, es decir, la *esencia (Wesen)*.

2. Doctrina de la esencia

Con el paso del ser a la esencia entramos en el ámbito de las categorías de la *reflexión*. Ahora bien, la reflexión en Hegel significa no sólo el conocimiento *reflejo* que penetra en el fondo de las cosas, sino también el conocimiento *relacional*, la concepción de algo no tanto en sí mismo, cuanto en relación consigo mismo o con alguna otra cosa. «El pensamiento se desprende de lo inmediato, realiza un cierto retroceso respecto de él, el rodeo de la reflexión que nos permite aprehender no tan sólo las cosas, sino también las relaciones.»[36] Este movimiento aparece como una mera actividad del conocimiento. Pero en realidad «esta marcha es igualmente la del ser mismo que se interioriza por su naturaleza y se convierte en esencia mediante ese ir dentro de sí mismo»[37]. La reflexión, tiene, pues, en Hegel un significado objetivo u ontológico, tanto como personal y subjetivo. «No somos meramente nosotros quienes referimos cosas y determinaciones de pensamiento a ciertos correlativos, las cosas y las determinaciones mismas apuntan a ciertas otras cosas y determinaciones con las cuales su propio contenido está conectado y con las cuales componen un único mundo-pensado.»[38]

El primer momento de la lógica nos condujo a buscar lo absoluto en lo inmediato: es la doctrina del ser. El fracaso de esta tentativa nos conduce ahora a buscarlo en las relaciones que constituyen el fundamento del ser inmediato: es la doctrina de la esencia. La esencia es, pues, ante todo la simple negación de lo inmediato. «La esencia como el ser mediado consigo mismo por la negación de sí mismo, es la referencia a sí

36. R. Garaudy, o.c., p. 127.
37. *W. Logik*, I, p. 481.
38. J.N. Findlay, o.c., p. 188s.

mismo sólo en cuanto es referencia a otro, no como algo que es inmediatamente, sino como algo puesto y mediado.»[39] Al nuevo nivel de la esencia, el ser no ha desaparecido: la esencia, como mediación, es por un lado el ser. Pero, por otro lado, desde el momento en que se le niega en su inmediatez y se busca detrás de él a la esencia, el ser es rebajado al rango de la apariencia. Frente a la esencia se muestra invariablemente como lo inesencial.

Según esto, la doctrina de la esencia se despliega en estos tres momentos: 1) el de la *reflexión*, del primer retroceso respecto al ser, mediante el cual, al pasar éste a la condición de apariencia, se busca la esencia como su razón de ser o *fundamento;* 2) el de la *apariencia*, en el que al ser descubierto aquel fundamento, el ser queda justificado, pero a título de apariencia, con lo que el problema básico consiste en determinar las relaciones entre la esencia y la apariencia; 3) el de la *realidad*, en el que se toma conciencia de la unidad del fundamento y del ser, de la esencia y de la apariencia[40].

a) *La esencia como fundamento de la existencia*

En la lógica de la esencia Hegel lleva a cabo con Kant lo que éste hizo con Aristóteles: se apropia y transforma sus categorías de relación y modalidad, añadiéndoles a su vez otras nuevas. Este conjunto de categorías se denomina categorías de la *reflexión*, porque corresponden al nivel de la conciencia refleja.

Hegel aborda el despliegue de las categorías de la reflexión por la *identidad (Identität)*. A ella corresponde en el nivel de la esencia la misma función de comienzo que en el ámbito del ser correspondía al ser puro. Lo primero que cabe decir de la esencia es que es lo idéntico a sí mismo, lo que se mantiene fiel a sí mismo en medio del flujo de las apariencias. La esencia, en efecto, es «pura reflexión, referencia a sí misma, no como referencia inmediata, sino como referencia refleja —identidad consigo misma»[41].

Con ello ya está dicho que la identidad, en la que Hegel piensa, no es la identidad de inmediatez, sino de reflexión. La primera tentativa del entendimiento para fijar lo que permanece en medio del flujo del devenir conduce a una identidad abstracta y formal, que aparta de las cosas, como incompatible con ella, la diferencia. Ya sabemos lo que Hegel

39. *Encyclop.*, I, § 112, p. 261 (O, I, p. 195).
40. Cf. R. Garaudy, *o.c.*, p. 127.
41. *Encyclop.*, I, § 115, p. 267 (O, I, p. 201).

piensa de la identidad formal de los lógicos y de las dos grandes leyes con ella relacionadas, la de no contradicción y del tercero excluido. Les concede un valor relativo, el que corresponde al nivel de ser abstracto, pretendidamente inmóvil. A este tipo de pensamiento abstracto que se atiene a la pura identidad opone Hegel un pensamiento concreto, que empieza por el reconocimiento de que las cosas son diferentes y de que no existe nada que sea, tal como cree el entendimiento, rigurosamente idéntico. La identidad concreta contiene, pues, en sí misma, la *diferencia (Unterschied)*.

Identidad y diferencia son dos conceptos estrictamente correlativos. No podemos pensar algo como idéntico sino desde el trasfondo de sus diferencias y viceversa. Lo mismo sucede con la *igualdad (Gleichheit)* y la *desigualdad (Ungleichheit)* que designan respectivamente la identidad parcial de cosas que no son las mismas y la relación de cosas diferentes. Finalmente la *diversidad (Verschiedenheit)* es la mera multiplicidad. De la misma cosa puede decirse que es diferente, pero sólo de varias puede decirse que son diversas. En este sentido, decir que toda cosa es diversa de otra, es una tautología.

Identidad y diferencia, en su esencial correlación, son la posición de la oposición: cada uno supera al otro. La unidad de ambas es lo que Hegel designa como la *razón de ser* o el *fundamento (Grund)*. El fundamento es «la verdad de aquello que resulta de la identidad y de la diferencia, la reflexión en sí que es igualmente reflexión en otro y viceversa. Es la esencia puesta como *totalidad*»[42]. En este sentido, decir con Leibniz que «todo tiene su razón suficiente», quiere decir que «tiene su ser en otra cosa, la cual, como idéntica consigo misma, es su esencia»[43]. Las cosas deben estar fundadas, pero no hay que buscar el fundamento detrás de las cosas, sino en las mismas cosas, en su esencia. La esencia es la unidad del fundamento y de lo fundamentado: sólo es fundamento en la medida en que es fundamento de algo.

El ser así fundado por la esencia es la *existencia (Existenz)*. Hegel la concibe como la inmediatez recobrada, la «unidad inmediata de la reflexión en sí y de la reflexión en otro»[44]. Surge así un «mundo de dependencia recíproca y de encadenamiento infinito de fundamentos y de fundamentados. Los fundamentos son las mismas existencias y los existentes son del mismo modo, por muchos respectos, tanto fundamentos como fundamentados»[45].

A esa multitud de existentes cada uno de los cuales existe por su parte y está ligado a la vez por múltiples conexiones con todos los demás

42. Ibid., § 121, p. 281 (O, I, p. 211).
43. Ibid., p. 281 (O, I, p. 211s).
44. Ibid., § 123, p. 288 (O, I, p. 213).
45. Ibid.

corresponde la noción de *cosa (Ding)*. La cosa *tiene* sus propiedades, por las cuales es una cosa determinada y concreta que se distingue de las otras cosas. El tener, como relación, toma el relevo al ser. Pero este paso del ser al tener no es del todo exacto, ya que no existe, por un lado la cosa y, por el otro, sus propiedades: la cosa es lo que es en virtud de sus propiedades y éstas son lo que son como propiedades de la cosa. Y así la cosa deja de ser, cuando pierde sus propiedades. En cualquier caso, las dificultades inherentes a la noción de cosa: la cosa se define como una por sus múltiples propiedades, conduce a su disolución. El mundo no puede concebirse como una pluralidad de cosas subsistentes en sí mismas, cada una de las cuales se distingue de las otras por sus propiedades. Entramos en la esfera de la *apariencia (Erscheinung)*.

b) La apariencia

Lo que aparece es de nuevo la esencia. «La esencia, pues, no está detrás o más allá de la apariencia, sino que, por lo mismo que la esencia es lo que existe, la existencia es apariencia.»[46] En su aparecer la apariencia es negada en su consistencia, pero ello es así, precisamente porque es el aparecer de la esencia. Ahora bien ¿cómo determinar la naturaleza de esta relación entre la apariencia y la esencia? Como un primer ensayo, todavía insuficiente, en esta dirección aborda Hegel el análisis de una serie de categorías de *relación*.

En primer lugar, como relación inmediata, está la relación entre el todo y las partes. Se trata obviamente de dos términos correlativos: las partes consisten en el todo y el todo en las partes. Las partes existen en función del todo y el todo no es nada separado de las partes. Una situación en la que dos categorías se ceden mutuamente la precedencia, como dos cortesanos haciéndose interminables reverencias ante una puerta, pide ser superada por una nueva forma más eficaz de pensamiento. Tal es la relación entre una fuerza y su manifestación.

Tentativa vana, ya que la nueva relación nos conduce a una situación idéntica a la anterior. No conocemos a la fuerza sino por sus manifestaciones. Por esto la explicación de un fenómeno desconocido por medio de una fuerza es una tautología huera. Lo mismo hay que decir de la relación entre lo interior y lo exterior. También estos dos términos constituyen una unidad. Lo que es interno existe también exteriormente y viceversa. En lo interior de la naturaleza, dice Goethe:

> No penetra ningún espíritu creado.
> Feliz si al menos conoce la envoltura exterior.

46. Ibid., § 131, p. 298 (O, I, 222).

Sucede lo mismo en el plano del espíritu. El hombre muestra en sus acciones lo que es interiormente y cuando es virtuoso o moral sólo en la intención o disposición, sin que la actitud interna coincida con el comportamiento exterior, entonces tan vacío es lo uno como lo otro.

En conclusión: no hay nada en la apariencia que no esté en la esencia, ni nada en la esencia que no esté en la apariencia. Esta identidad de esencia y apariencia, de lo interior y lo exterior constituye la *realidad* efectiva *(Wirklichkeit)*.

c) *La realidad*

Hegel entiende por realidad efectiva *(wirken* = actuar) la esencia plenamente realizada y actualizada ahora y aquí. Sobre la nueva categoría cabalgan todas las anteriores determinaciones. «La realidad es la unidad devenida inmediata de la esencia y de la existencia o de lo interior y de lo exterior. La interiorización de lo real es lo real mismo, de suerte que lo real en esta exteriorización permanece igualmente esencial y es sólo esencial en la medida en que es inmediatamente existencia exterior.»[47] Hegel subraya, pues, el carácter concreto e inmediato, de existencia ahora y aquí, en un contexto lleno de condiciones, de lo real. Pero si todo lo efectivamente real tiene existencia concreta, no todo lo que existe concretamente es ya por ello real. En la concepción hegeliana de realidad hay una referencia implícita a la totalidad: lo que se dice que es real lo *será* plena y efectivamente en algún momento escogido de la experiencia humana, pero la dialéctica estaría fuera de lugar si lo fuera *desde siempre*. Es en este sentido que hay que entender la realidad de la idea absoluta, así como el desafiante dicho de Hegel según el cual lo racional es real y lo real racional[48]. La categoría de realidad contiene, como hemos visto, los dos momentos del anterior estadio: la esencia y la existencia, lo interior y lo exterior, sólo que el primero aparece ahora como posibilidad y el segundo como contingencia.

Por *posibilidad (Möglichkeit)* no se entiende, como normalmente, la posibilidad abstracta o formal, cuya regla es la ausencia de contradicción. Si se prescinde de las condiciones inherentes a la naturaleza de las cosas, entonces, como dice el refrán, todo puede ser o no ser, incluso que el ratón haga el nido en la cola del gato. El discurso sobre esta clase de posibilidades o imposibilidades es un discurso huero que no conduce a ninguna parte. Lo verdaderamente posible es lo que *de hecho puede darse*.

47. Ibid., § 142, p. 319 (O, I, p. 234).
48. Cf. J.N. Findlay, o.c., p. 212.

La posibilidad se vincula, pues, a la realidad. En definitiva, todo lo real es posible. Así, mientras que la posibilidad abstracta reside en las mismas cosas, en su concepto no contradictorio, la posibilidad real de una cosa tiene su asiento en otra, en el conjunto de condiciones de las que depende. Cuando estas condiciones se dan, pasa a ser realidad lo que antes era sólo posibilidad.

Algo similar hay que decir de la *contingencia (Zufälligkeit)*. En vez de pensar abstractamente lo contingente como aquello cuyo contrario es también posible, con lo que recaemos en la posibilidad formal, hay que concebirlo concretamente como exterioridad existente, como lo que *se da de hecho*, sin que pueda aducirse para este hecho una explicación necesitante. Es claro que en la naturaleza y en la historia hay muchas cosas de las cuales sólo puede decirse que *son así* y no de otra manera. La ciencia o comprensión mediata de la realidad sólo puede existir, asumiendo elementos que son inmediatos y que a lo más pueden hacerse automediados. En lo que se refiere al conocimiento de la realidad concreta el racionalismo hegeliano conserva en su flanco una buena dosis de empirismo.

Posibilidad y contingencia encuentran su unidad en la *necesidad (Notwendigkeit)*. Es necesario lo que se desprende necesariamente de sus condiciones de posibilidad. Pero, como acabamos de ver, estas condiciones pueden ser a su vez contingentes, con lo que la necesidad real parece desvanecerse. Aquí encuentra su lugar la mediación a la que antes nos referíamos. Es preciso darse cuenta que es de la naturaleza de lo necesario tener como condición algo contingente. En esta comprensión mediadora la contingencia de lo contingente es en cierto sentido superada. Como condición necesaria de lo necesario lo contingente deviene en cierto modo necesario. «En este retorno a sí lo necesario existe sin más como realidad incondicionada. De este modo lo necesario es mediado por un círculo de circunstancias; es así, porque las circunstancias son así; y es también a la vez inmediato —*es así, porque es*.»[49] En el fondo Hegel difumina los límites entre posibilidad, necesidad y realidad. «Cuando se dan todas las condiciones la cosa *debe* hacerse real.»[50] Lo verdaderamente posible es lo necesario que coincide últimamente con lo real.

La necesidad se despliega ulteriormente en las tres categorías de substancia y accidente, causa y efecto y acción recíproca. La *substancia (Substanz)* no es otra cosa que «la totalidad de los accidentes en los cuales se manifiesta»[51]. Los accidentes constituyen la substancia y, a la vez, la manifiestan en su ser y actuar. La relación substancia-accidente lleva, pues,

49. *Encyclop.*, I, § 149, p. 337 (O, I, 242).
50. Ibid., § 147, p. 330 (O, I, 239).
51. Ibid., § 151, p. 338 (O, I, p. 243).

a la relación causa-efecto. La *causa (Ursache)* como realidad originaria tiene el carácter de independencia y de subsistencia absoluta frente al *efecto (Wirkung)*. Pero esta independencia de la causa sólo persiste en cuanto no se ha producido el efecto. Ahora bien, la causa no es verdaderamente causa sino en cuanto produce el efecto. La causa no es causa sino en el efecto, ni el efecto es efecto sino en la causa. No hay nada en el efecto que no esté en la causa y viceversa. La anterior identidad substancia-accidente se prolonga, pues, en la identidad causa-efecto.

Hegel admite, con todo, una importante excepción en la acción de lo inorgánico sobre lo orgánico y espiritual. En estos casos la continuidad cerrada de la cadena causal deja paso a una cierta discontinuidad. Sería absurdo decir que el frío o la humedad que ocasionan una fiebre se prolongan en ésta. «No menos absurdo sería decir que el clima jónico fue la causa de las obras de Homero o que la ambición de César fue la causa del ocaso de la constitución republicana de Roma. En la historia, las masas y los individuos entran en juego y en determinación recíproca entre ellos.»[52] Hegel ironiza también sobre la vulgaridad del adagio: «De pequeñas causas, grandes efectos», que lleva a «colocar una anécdota en el origen de vastos y profundos acontecimientos. Lo que en estos casos se denomina causa no es más que una simple oportunidad, un impulso exterior, del que el acontecimiento en cuestión, mirado desde el punto de vista de su significación interna, no precisaba para manifestarse»[53].

De la causalidad pasa Hegel a la *acción recíproca (Wechselwirkung)*. En la nueva categoría los dos momentos anteriormente opuestos, la causa y el efecto, son superados. Al poner el uno se pone también el otro: la acción de una causa se convierte en reacción y viceversa. Nos hallamos, pues, ante dos substancias «que están la una con la otra en la relación de ser a la vez activas y pasivas. Siendo así ambas tan activas como pasivas, toda distinción entre ellas está trascendida... Son substancias sólo en la medida en que son la identidad de acción y pasión»[54].

La lógica de la esencia ha llegado así a su término. El despliegue de la necesidad, el movimiento de la substancia a través de la causalidad y de la acción recíproca, culmina en una identidad que es ya en el fondo libertad. Estas substancias que en su reciprocidad son a la vez activas y pasivas, ya no pueden estar sometidas a una causalidad extraña. Su movimiento recíproco interno es en cierto sentido un estar consigo mismas, es decir, autodesarrollo libre. La necesidad ha perdido la dureza de la sujeción y se ha convertido en «el encontrarse consigo mismo en otro,

52. *W. Logik*, I, p. 707.
53. Ibid., p. 708.
54. Ibid., p. 718.

en la liberación que no consiste en la huida de la abstracción, sino en tener en el otro real, con el cual está ligado el poder de la necesidad, a sí mismo, no como otro, sino como su propio ser y poner. Como existente para sí esta liberación se llama yo; como totalidad desarrollada, espíritu libre; como sentimiento, amor; como goce, beatitud»[55]. Hegel se apropia aquí indudablemente la intuición de Spinoza, pero con una diferencia. Mientras Spinoza ve la libertad en la realización de nuestra unión con la necesidad e infinitud del universo, Hegel la pone en la asunción de las influencias y relaciones que inciden en nosotros desde fuera. «Para Spinoza somos libres, cuando nos perdemos en el universo: somos libres para Hegel, porque el único universo que puede haber está en nosotros.»[56] Por ahora, esta libertad es sólo implícita. Su desarrollo pertenece al tercer momento de la lógica, a la doctrina del *concepto (Begriff)*.

3. Doctrina del concepto

El concepto es el retorno a sí y, por tanto, la verdad de las determinaciones anteriores del ser y de la esencia. Todas las categorías que hemos ido analizando eran ya en sí conceptos, de otro modo no hubiera habido movimiento dialéctico, pero no lo eran para sí, se orientaban hacia el objeto, al que expresaban y determinaban. Podría decirse que hasta ahora hemos operado con conceptos, pero no los hemos pensado como conceptos. Ahora, en cambio, los conceptos de los que vamos a ocuparnos, sin perder su orientación hacia el objeto, revierten sobre sí y se convierten en *conceptos de conceptos,* que refieren expresamente aquello de que tratan a la actividad del pensamiento.

El concepto en Hegel es, pues, una realidad a horcajadas entre la doble esfera del ser y del pensamiento. Nada más alejado del punto de vista hegeliano que concebir el concepto como mera representación general de la mente. La mente tiene, sin duda, conceptos, pero de ahí no se sigue que éstos no tengan otra entidad, que la que proviene de su presencia en la mente. Los conceptos de Hegel juegan papeles muy similares a los de las formas de Aristóteles: tienen un ser en las cosas, cuya variedad específica y cuyos cambios producen y explican; tienen también un ser inmaterial en la mente, al que se llega por medio de una serie de procesos psíquicos. Pero el concepto como tal se parece más bien a otra idea aristotélica: a la inteligencia en acto o «pensamiento del pensamiento» de Dios que, al pensarse a sí mismo, piensa también las esencias de todas las cosas[57]. «El concepto, explica Hegel, en la medida en que se ha elevado a una existencia que es en sí misma libre, no es ninguna otra cosa que el yo o pura autoconciencia. Ciertamente, yo tengo conceptos, es decir, nociones determinadas, pero mi yo es el concepto puro en sí mismo que como tal ha entrado en la existencia.»[58] El concepto remite, pues, en definitiva, al ser pensante del hombre en lo que tiene de unificador y universalizador de la experiencia, a la misma naturaleza racional presente y actuante en todos los individuos. Es la expresión de la presencia de lo infinito en lo finito, la realización del sueño kantiano de la intuición intelectual. Aprehender una cosa en su concepto es coincidir con el acto divino creador. Por eso «la realidad que el concepto se da a sí mismo, no debe ser tomada como algo extrínseco, sino ser deducida según las exigencias científica del mismo»[59].

Según esto la lógica del concepto se despliega en estos tres momentos: 1) doctrina del *concepto subjetivo* o formal: el concepto aparece desde su lado subjetivo, como actividad del pensamiento; 2) doctrina del *concepto objetivo:* es el otro lado del concepto, el de la objetividad. El concepto se hace cosa y pierde así la relación de subjetividad y exterioridad con respecto a ésta; 3) doctrina de la *idea:* es la unidad de los dos momentos anteriores de la subjetividad y la objetividad, el sujeto-objeto o verdad absoluta.

a) *El concepto subjetivo*

En el ámbito del concepto subjetivo el movimiento del concepto aparece ante todo como actividad del pensamiento. Aquí encuentra su lugar el tratamiento de la lógica formal con sus tres partes tradicionales: el concepto, el juicio y el raciocinio.

El *concepto (Begriff)* contiene los tres clásicos momentos de la universalidad, la particularidad y la individualidad. Tener un concepto es pensar cosas universales, determinarlas en sus caracteres específicos y aprehenderlas en su inmediatez individual. Hegel advierte, sin embargo, que ninguno de estos tres momentos puede percibirse sino con el otro y por el otro. Lo universal está contenido en lo particular e individual y viceversa. «Cada momento del concepto es él mismo el concepto entero; pero la individualidad, el sujeto, es el concepto puesto como to-

55. *Encyclop.*, I, § 159, p. 351 (O. I, p. 253).
56. J.N. Findlay, o.c., p. 223.

57. Cf. ibid., p.227s.
58. *W. Logik*, II, p. 13s.
59. Ibid., p. 19.

talidad.»[60] Es la idea, tan cara a nuestro filósofo del «universal concreto». Por eso Hegel se opone a la opinión común, según la cual el concepto es algo abstracto. No cabe duda de que los llamados «conceptos universales» de árbol, casa, hombre, etc. son representaciones abstractas, precisamente porque abstraen del concepto, porque «sólo toman de él el elemento de la universalidad y dejan a un lado la particularidad y la individualidad»[61]. Pero el verdadero concepto, desarrollado en su totalidad es lo concreto sin más, puesto que se refiere en último término a un sujeto, al ser individual, en toda la riqueza de sus determinaciones específicas y genéricas.

El *juicio (Urteil)* es una relación de identidad establecida entre dos conceptos de los cuales uno, el sujeto, se considera como lo individual y el otro, el predicado, como lo universal. Comúnmente se piensa el juicio como *composición*. Se piensa el sujeto como una cosa o un individuo que está ahí y el predicado como una determinación universal existente fuera de aquél, en mi cabeza: ambos son relacionados por la cópula «es», pero de una manera puramente externa. Hegel, en cambio, concibe el juicio como *división*. Hacer un juicio no es poner juntas cosas que estaban separadas, sino distinguir entre dos momentos de una misma cosa (lo particular y lo universal) que estaban ya previamente unidos. Tal es el significado del juicio en el idioma alemán. En él se «expresa la unidad del concepto como el hecho primero y más profundo y su diferencia como *partición originaria (Ur-teil)*, lo que constituye en verdad el juicio»[62].

Por ello Hegel se resiste a entender el juicio en sentido subjetivo como una operación que se encuentra sólo en el pensamiento. «Todas las cosas son juicios, esto es, son individuos que tienen en sí mismos una universalidad o naturaleza interior —o son universales individualizados; la universalidad y la individualidad se distinguen en sí, pero son a la vez idénticas.»[63] Por lo demás, este pretendido sentido subjetivo del juicio está en contradicción con su forma que es objetiva: la rosa *es* roja, el oro *es* metal, etc.; ya no soy yo quien atribuye al sujeto un predicado, la rojez a la rosa, sino que, al contrario, el predicado se presenta como perteneciente al ser del sujeto.

En el tratamiento del juicio Hegel adopta, no sin modificarla, la división tradicional y kantiana. Los juicios se articulan en cuatro grupos: juicios de existencia (según la cualidad); de reflexión (según la cantidad); de necesidad (según la relación) y de concepto (según la modalidad).

60. *Encyclop.*, I, § 163, p. 358 (O, I, p. 260).
61. Ibid., § 164, p. 362 (O, I, p. 262).
62. Ibid., § 166, p. 364 (O, I, p. 266).
63. Ibid., § 167, p. 367 (O, I, p. 267s).

En el juicio de *existencia* el sujeto individual es puesto en relación de identidad con un predicado universal, el cual es una cualidad inmediata y, por tanto, sensible. Así tenemos: 1) juicio simple positivo: esa rosa es roja; 2) juicio simple negativo: esa rosa no es roja; 3) juicio indefinido: esa rosa es no-roja. Hegel advierte que estos juicios considerados objetivamente son inadecuados: no cumplen lo que prometen. El predicado puede atribuirse a muchas otras cosas distintas del sujeto y el sujeto posee otras muchas propiedades aparte de la expresada en el predicado. Es claro, por ejemplo, que esa rosa no se agota en la rojez, ni la rojez en esa rosa. Esta inadecuación de los juicios de existencia es más patente todavía en los juicios indefinidos, en los que el predicado deja de decir una cosa cualquiera acerca del sujeto. Decir de la rosa que es no-roja es tan correcto como se quiera, pero no es decir nada iluminador o, en sentido hegeliano, «verdadero».

En el juicio de *reflexión* el sujeto es puesto en relación con un predicado esencial en la línea de lo útil o lo dañino. En estos juicios el desarrollo se hace de parte del sujeto, modificando su cantidad. Así tenemos: 1) juicios singulares: este cigarrillo es nocivo; 2) juicios particulares: algunos cigarrillos son nocivos; 3) juicios universales: todos los cigarrillos son nocivos. A medida que aumenta la extensión del sujeto éste se adecua mejor al predicado esencial. Así en el juicio universal la adecuación es total. Con todo, como advierte Hegel, se trata de una universalidad meramente enumerativa: el predicado se aplica a un conjunto que no puede ser agotado. Se da por bueno que todos los cigarrillos son dañinos, en la medida en que no se presentan ejemplos en contrario.

El juicio de *necesidad* expresa en el predicado la esencia o naturaleza del sujeto. Tenemos así: 1) juicios categóricos: la rosa es una flor; 2) juicios hipotéticos: si el agua hierve, se evapora; 3) juicios disyuntivos: un color es rojo, anaranjado, amarillo, verde, azul, añil o violeta. Estos juicios implican necesidad en la medida en que conectan un concepto específico con otro genérico que lo contiene. Pero esta necesidad no tiene siempre como fundamento una identidad explícita. Así la rosa es una flor, pero hay muchas otras flores además de la rosa. Esta deficiencia es superada en el juicio disyuntivo, en el cual un mismo género hace a la vez de sujeto y predicado, por un lado en su universalidad y por otro en la totalidad de sus especificaciones. Si decimos que *A* es por naturaleza *B* o *C*, hemos logrado la exacta identificación entre sujeto y predicado, a la que los juicios anteriores tendían, sin lograrla.

El juicio del *concepto* constituye el peldaño final de esta escala ascendente, puesto que tiene por contenido el concepto, la totalidad, lo universal en su completa determinación particular e individual. Hegel

entiende estos juicios como juicios de valor. «Sólo a este juzgar, si un objeto o una acción es buena o mala, bella, verdadera, etc. se llama, aun en la vida ordinaria, juzgar; no se atribuirá capacidad de juzgar a un hombre que sepa sólo hacer juicios positivos o negativos de esta suerte: esta rosa es roja o este cuadro es rojo, verde, gris, etc.»[64] Según esto, si el sujeto es un individuo que tiene por predicado la reflexión del ser determinado particular sobre su universal, la concordancia o no concordancia de estas determinaciones: bueno, justo, verdadero, etc., tenemos el juicio asertórico: Sócrates fue un hombre bueno. Pero en el juicio asertórico el sujeto no contiene en su individualidad la relación de lo particular y lo universal que se expresa en el predicado. Frente a este juicio que predica de un objeto determinado un valor se levanta con razón o sin ella la aserción contraria, la afirmación de un contravalor. El juicio asertórico se convierte así en problemático: Sócrates pudo ser un hombre bueno. Hay que buscar, pues, el fundamento de la primera aserción y, cuando éste haya sido encontrado, tenemos el juicio apodíctico: Sócrates hubo de ser un hombre bueno. En el juicio apodíctico el valor o contravalor específicos están puestos en el sujeto. El juicio expresa, pues, la relación del sujeto con su determinación, esto es, con su género. En otras palabras, el sujeto justifica su pretensión de ser o no ser conforme a su concepto por el hecho de ser el sujeto individual que es. Sócrates fue sin más un hombre bueno, porque era... Sócrates. «Todas las cosas, comenta Hegel, son un *género* (que es su destino y su fin) en una realidad *individual* de una *particular* conformación; y su finitud consiste en que lo particular de ellas puede ser o también no ser conforme a lo universal.»[65]

El concepto condujo al juicio. La serie de formas del juicio conduce, a su vez, al *silogismo (Schluss)*, en el que la relación sujeto-predicado consiste en un concepto, el llamado término medio. El silogismo es, pues, «la unidad del concepto y del juicio: es el concepto como la simple identidad, a la cual han sido retrotraídas las diferencias de forma del juicio y es el juicio en cuanto puesto en realidad, a saber, en la diferencia de sus determinaciones. El silogismo es lo *racional* y *todo* lo racional»[66].

Como en el caso del concepto y del juicio, Hegel introduce el silogismo en las cosas mismas. Ordinariamente el silogismo suele entenderse como la forma del pensamiento racional, pero como una forma sin contenido. Esta concepción del silogismo como expresión formal del raciocinio, como una regla para pensar bien sea cual sea el contenido del pensamiento, carece de sentido para Hegel. El silogismo no es una vasija

64. Ibid., § 178, p. 381 (O. I, p. 278s).
65. Ibid., § 179, p. 382 (O. I, p. 280).
66. Ibid., § 181, p. 382 (O. I, p. 281).

vacía, en la que pueden echarse toda suerte de objetos. La forma del pensamiento racional no puede separarse del contenido so pena de dejar de ser lo que es. «Y así el silogismo formal es lo racional en forma tan exenta de razón, que nada tiene que ver con un contenido racional.»[67] Frente a ese formalismo vacío y estéril, Hegel no duda en afirmar: «Toda cosa es un silogismo.»[68] Toda cosa es un universal que por medio de la particularidad se hace individual o, a la inversa, una realidad individual que por medio de la particularidad se eleva a lo universal. «Lo real es uno, pero es también el romperse de los momentos del concepto: el silogismo es el círculo de la mediación por medio del cual lo real se pone como uno.»[69]

Aristóteles desarrolló el silogismo en tres conocidas figuras: la primera figura, en la que el término medio es sujeto en la premisa mayor y predicado en la menor; la segunda, en la que el término medio es sujeto en ambas premisas, y la tercera, en la que el término medio es predicado en ambas premisas. En su tratamiento del silogismo Hegel toma las figuras aristotélicas como punto de partida, aunque altera su numeración tradicional: la segunda figura hegeliana es la tercera aristotélica y la tercera figura hegeliana es la segunda aristotélica. Como hizo con las formas del juicio, Hegel ordena también las figuras del silogismo en una serie ascendente y distingue el silogismo de existencia, el silogismo de reflexión y el silogismo de necesidad.

El primer tipo de silogismo desarrollado por Hegel es el silogismo de *existencia*, en el que los tres momentos conceptuales: universalidad *(U)*, particularidad específica *(P)* e individualidad *(I)* son conectados de forma meramente externa y contingente. Hegel distingue dentro de este tipo tres figuras. En el silogismo de la primera figura *(I-P-U)* un individuo es enlazado por medio de una cualidad particular a una determinación universal. Se dice por ejemplo: «Todos los romanos son largos de nariz. Cayo es romano. Luego Cayo es largo de nariz.» Hegel añade inmediatamente en son de crítica que por medio de esta forma de deducción silogística se pueden probar las cosas más dispares. Todo depende del término medio escogido. Ahora bien, cuanto más concreto es un objeto, más lados tiene que pueden servir de término medio. Basta entonces con cambiar el término medio para probar cualquier otra cosa. Pero, aparte de esta patente debilidad, este tipo de silogismos caen en el cuento de nunca acabar del infinito malo. Como no formulan conexiones esenciales, sino meramente accidentales, se necesitan nuevos silogismos para probar cada una de las premisas y así hasta el infinito.

67. Ibid.
68. Ibid., p. 383 (O. I, p. 282).
69. Ibid.

Hay que pasar, pues, de la primera figura a las dos restantes. El silogismo de la segunda figura *(U-I-P)* conecta una propiedad particular por medio de lo individual con lo universal. Se dice por ejemplo: «Cayo, Marco, Balbo, etc. son romanos. Cayo, Marco, Balbo, etc. son largos de nariz. Luego todos los romanos son largos de nariz.» Esta segunda figura expresa la verdad de la primera, a saber, que la mediación ha tenido lugar en la individualidad y, por consiguiente, que es algo accidental. Es claro que la deducción sólo es válida, si la enumeración ha sido exhaustiva. En cambio, el silogismo de la tercera figura *(I-U-P)* enlaza el individuo por medio de lo universal con una propiedad particular. El ejemplo es ahora: «Todos los no romanos son chatos. Cayo no es chato. Luego Cayo es romano.» En esta tercera figura el elemento mediador es lo universal. Pese a todo, la figura no supera la accidentalidad de las dos anteriores. En realidad en estos cambios de figura, hemos ido dando vueltas sobre un mismo hecho o supuesto: el hecho de que los romanos tenían la nariz aguileña y no chata. Con todo, el paso de una figura a otra es ilustrador. Cada uno de los momentos ha ocupado sucesivamente el puesto de término medio: en la primera figura ha sido lo particular; en la segunda lo individual y en la tercera lo universal. Cada momento, pues, puede justificar la conexión con los otros dos. Las tres figuras son como un círculo de mediaciones que se suponen las unas a las otras.

Del silogismo de existencia pasa Hegel al de *reflexión*. Este nuevo tipo de raciocinio supera la accidentalidad del anterior, al poner como término medio la unidad refleja de la individualidad y la universalidad, o sea la individualidad determinada como universalidad. Los individuos son agrupados en una clase y la deducción concierne ahora al todo de esta clase. La primera figura *(I-P-U)* corresponde ahora al llamado silogismo de totalidad. He aquí un ejemplo bien conocido: «Todos los hombres son mortales. Cayo es hombre. Luego Cayo es mortal.» Este silogismo difiere del correspondiente silogismo de existencia en el hecho de que ser hombre no es una propiedad accidental que Cayo pueda tener o no tener, como era allí ser romano. Otro ejemplo aducido por Hegel reza así: «Todos los metales son conductores de electricidad. El cobre es un metal. Luego el cobre es conductor de electricidad.» La crítica hegeliana a este tipo de silogismos es que implican una *petitio principii*. La premisa mayor es correcta, sólo porque la conclusión es correcta y en la medida en que lo es. Si por causalidad Cayo no fuera mortal o el cobre no fuera conductor de electricidad, la premisa mayor sería incorrecta.

Por ello Hegel pasa de nuevo de la primera figura a la segunda *(U-I-P)*. En lugar del anterior silogismo deductivo tenemos ahora un silogismo inductivo: «Cayo, Marco, Balbo, etc. son mortales. Cayo, Marco, Balbo, etc. son hombres. Luego todos los hombres son mortales.» O también: «El cobre, el hierro, etc. son conductores de electricidad. El cobre, el hierro, etc. son metales. Luego todos los metales son conductores de electricidad.» La debilidad de estos silogismos es patente. La conclusión no puede ser rigurosa, porque la enumeración de los individuos llevada a cabo en las dos premisas no es nunca completa. Si lo fuera, el raciocinio estaría de sobra. Si considero valedera la inducción, aun siendo incompleta la experiencia, es que me baso en la analogía, es decir, considero que lo que es semejante a un objeto en algunas características, le es también semejante en otras. Tenemos así la tercera figura *(I-U-P)*. El ejemplo aducido por Hegel recuerda ese tipo de razonamientos, tan corrientes hoy en día, sobre la probabilidad de la vida en otros planetas: «La tierra tiene habitantes. La luna es una tierra. Luego la luna tiene habitantes.» Ahora bien, es demasiado claro que una cuestión de esta naturaleza no se resuelve con meros razonamientos.

Los defectos del silogismo de reflexión son remediados en el silogismo de *necesidad*, en el que el término medio ya no es una clase no susceptible de ser agotada, sino la naturaleza genérica o específica de los individuos de que se trata. Aquí encuentran su lugar el silogismo categórico, el hipotético y el disyuntivo. El silogismo categórico tiene un esquema similar al de la primera figura del silogismo de reflexión *(I-P-U)*, pero evita los defectos de aquél, al tener por término medio lo particular en el significado de género o especie determinada. Por ejemplo: «El hombre es un animal racional. Cayo es un hombre. Luego Cayo es un animal racional.» En el silogismo hipotético la determinación mediadora es lo individual en el significado de existente inmediato que hace y recibe la mediación. El esquema es: Si *A* es, *B* es. Pero *A* es. Luego *B* es. Por ejemplo: «Si hay luz natural, es que ha salido el sol. Hay luz natural. Luego el sol ha salido.» Finalmente, en el silogismo disyuntivo el término mediador es lo universal, pero puesto en la totalidad de sus especificaciones como individualidad exclusiva. El esquema es: *A* es o *B* o *C* o *D*. *A* no es ni *B* ni *C*. Luego es *D*. Ejemplo: «El águila o vuela o está quieta. El águila no está quieta. Luego vuela.» El término mediador es aquí el universal cumplido en un individuo desarrollado en todas sus especificaciones. La necesidad es completa.

En su análisis de las formas del juicio y de las figuras del silogismo Hegel ha echado una buena ración de vino nuevo en los viejos odres de la lógica formal, con el resultado que era de prever: los viejos odres se han roto y en su rotura han confirmado lo que el análisis pretendía: la necesidad para las formas lógicas de darse un contenido. Las formas lógicas no son recipientes muertos, pasivos e indiferentes. Son, por el

contrario, «el espíritu vivo de lo real; y de lo real sólo es verdadero lo que en virtud de estas formas, por medio de ellas y en ellas es verdad»[70]. El análisis nos ha llevado así hasta el silogismo disyuntivo, en el que la simbiosis entre forma y contenido es perfecta. Ahora bien, con ello estamos también preparados para llevar a cabo el tránsito del concepto subjetivo al objetivo. En el silogismo disyuntivo, en efecto, la interdependencia entre los tres momentos del concepto, lo universal, lo particular y lo individual, es completa. La mediación y lo mediado coinciden. En términos hegelianos, la diferencia entre el término medio y los dos extremos, que está en la base del silogismo, es una diferencia que se suprime como diferencia. Lo que queda es el concepto plenamente desarrollado y reconocido, un individuo penetrado de cabo a rabo por lo universal y lo específico, es decir, lo que Hegel denomina el *objeto (Objekt)*.

b) *El concepto objetivo*

El tránsito a la objetividad representa, en cierto sentido, un nuevo comienzo. El objeto es de nuevo «ser inmediato», pero, como añade Hegel, «mediante la indiferencia respecto de la diferencia que en él ha sido superada»[71]. No se trata, pues, de volver al ser inmediato e indeterminado, con el que se iniciaba la lógica. Aquél era la inmediatez que precedía a toda mediación. El objeto, en cambio, es la inmediatez que resulta de la superación de la mediación o de la indiferencia. Para llegar hasta aquí ha habido que pasar por la larga serie de mediaciones que nos han llevado del ser hasta el concepto. Por ello Hegel define también al objeto en su inmediatez como concepto en sí. El concepto, puesto primero como acto del sujeto, se ha desembozado, en su contenido plenamente desarrollado, como objeto. Ahora, el objeto, como concepto en sí, ha de llegar a ser también para sí. Para ello vamos a seguir su despliegue en tres etapas, que Hegel denomina respectivamente el mecanismo, el quimismo y la teleología.

En el *mecanismo* la objetividad aparece como un conjunto de objetos independientes, pero ligados entre sí por relaciones externas de dependencia. Como unidad de diferentes, el objeto mecánico es un compuesto, un agregado, un amontonamiento, y su eficacia sobre el otro consiste en una relación extrínseca: la presión y el choque. Cada objeto transmite al otro el impulso que ha recibido del exterior. La presión y el choque

70. Ibid., § 162, p. 357 (O, I, p. 258).
71. Ibid., § 194, p. 403 (O, I, p. 301).

son, pues, la forma más elemental de esa paradójica dependencia de independientes que constituye el mecanismo. Una forma superior de unidad y de interdependencia surge cuando un objeto, arrastrando a los otros en su movimiento, se constituye en centro. El ejemplo clásico es el sistema solar. Pero Hegel alude también a la posibilidad de explicar mecánicamente fenómenos asociativos que se dan en el plano del espíritu, como la tendencia de los hombres, nacida de sus necesidades físicas y espirituales, a organizarse en sociedad. Naturalmente, este tipo de explicaciones mecanicistas son insuficientes. Pero en la medida en que el mecanismo es también una categoría lógica, su aplicación indebida es una constante tentación para la mente ingenua.

La dialéctica interna del mecanismo conduce al *quimismo*. En vez de objetos independientes, pero interdependientes, nos encontramos ahora con objetos que presentan tendencias y afinidades específicas hacia otros objetos que les son opuestos. El resultado es la neutralización y, por ende, la negación de la independencia. Hegel utiliza el esquema del silogismo para referirse a los procesos químicos. En una síntesis química tenemos dos extremos y un medio y el resultado es un producto neutral, en el que ambos extremos son cancelados. El término medio que lleva a cabo esta extraña deducción química es la naturaleza interna de las dos substancias, su concepto común, revelado en su mutua afinidad. Este proceso es reversible y puede dar lugar a un silogismo de signo contrario: de la unión se pasa a la anterior separación. Naturalmente, en un caso y otro, tienen que darse las condiciones externas adecuadas. Si los resultados de una reacción química pudieran por sí mismos iniciar una nueva reacción en sentido inverso, no tendríamos química, sino vida[72]. La dialéctica del quimismo nos conduce, pues, a un nuevo tipo de objetos, en los que el elemento condicionante forma parte de su mismo concepto. Tales son los seres que obran en función de un fin, objeto de la teleología.

La *teleología* es la verdad del mecanismo y del quimismo. Hegel desaprueba la manera común de enfocar estas tres grandes categorías como tres formas meramente coordinadas de interpretar los fenómenos. Mecanismo, quimismo y teleología no son tres compartimentos contiguos ante los cuales hay que preguntarse qué objetos ponemos en cada uno de ellos. Esta manera de pensar conduce a una concepción mecánica o química del mundo, interferida, en ocasiones, por breves intrusiones finalísticas. Constituye un mérito de Kant en su *Crítica del juicio* haber resucitado, frente a esa finalidad meramente externa, la idea de la finalidad

72. Cf. sobre el tema J.N. Findlay, o.c., p. 251ss.

interna, sobre todo en relación con los seres vivos. Pero antes que él, «la definición que Aristóteles da de la vida contiene ya la finalidad interna y es por eso infinitamente superior al concepto moderno de teleología que tiene solamente ante sí la finalidad externa»[73].

La teleología surge cuando introducimos en la realidad la noción de *fin (Zweck)*. ¿Qué es un fin? Hegel lo define como «el concepto para sí que entra en una existencia libre»[74]. Las categorías con las que hemos operado hasta ahora tenían un elemento de exterioridad, de no libertad. Los objetos del mecanismo y del quimismo eran interdependientes o polares. Las fuerzas eran o solicitantes o solicitadas. Las causas tenían sólo plena realidad en sus efectos. El fin, en cambio, es como una fuerza que se solicita a sí misma, una causa que no produce otra cosa que a sí misma. Analicemos más en particular la diferencia entre el fin como causa final y lo que ordinariamente se entiende por causa, la causa eficiente. La causa eficiente pertenece a la necesidad ciega. Por eso se muestra como pasando a su otro, el efecto. La causa deviene causa en el efecto. El fin, en cambio, contiene en sí mismo lo que en él aparece todavía como su otro, el efecto. Por ello, el fin «no pasa a su eficiencia, sino que se mantiene, es decir, no produce más que a sí mismo y es al fin lo que era al principio»[75]. En razón de esta autoconservación el fin es lo verdaderamente originario.

Ahora bien, como relación inmediata, la finalidad es ante todo externa y subjetiva. Como designio o plan, el fin se refiere a un medio, a través del cual realiza su propósito. Para designar esta relación entre el fin y los medios Hegel utiliza una vez más el esquema silogístico. La relación teleológica es un silogismo, en el cual los medios ejercen la función de término medio. En concreto, el fin subjetivo se une a la objetividad exterior por medio de un término medio que es la unidad de ambos, o sea el medio, la objetividad, en cuanto puesta bajo el fin. La teleología no destruye el mecanismo o el quimismo, sino que los utiliza. Hegel expresa esta subordinación del orden mecánico y químico de medios al orden superior de fines mediante el famoso recurso al «ardid de la razón» *(List der Vernunft)*. «La astucia de la razón consiste en que el fin subjetivo, como el poder que obra en estos procesos en los cuales los objetos se consumen y se niegan recíprocamente, se mantiene fuera de los procesos y se conserva en sí mismo.»[76]

Ahora bien, ese tipo de silogismo teleológico se parece extrañamente

73. *Encyclop.*, I, § 204, p. 415 (O, I, p. 310s).
74. Ibid., p. 413 (O, I, p. 309).
75. Ibid., p. 414 (O, I, p. 310).
76. Ibid., § 209, p. 420 (O, I, p. 315).

al silogismo de existencia: el término medio está en una relación meramente contigente con sus dos extremos. De ahí se desprende para Hegel el defecto capital de la finalidad externa y subjetiva, o como añade ahora, finita: la recaída en una nueva forma de infinito malo. «El fin conseguido es sólo un objeto que es también a su vez un medio o material para otros fines; y así hasta el infinito.»[77] Diríase que el blanco perseguido se alza de nuevo en la lejanía, ante el arquero, en el mismo momento en que su saeta lo alcanza. De ahí la sensación de frustración que acompaña a todo cumplimiento. Se alcanzan fines, pero no el fin. La teleología finita se ha roto y en su fractura ha puesto de relieve que el verdadero fin es sólo aquel que es idéntico a los medios o que se pone como medio para sí mismo, la unidad del concepto y de la objetividad, o sea la *idea (Idee)*.

c) *La idea*

Con el estudio de la idea la lógica entra en su etapa final. «La idea», advierte Hegel, «es lo verdadero en sí y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad... La definición de lo absoluto, según la cual lo absoluto es la idea, es ella misma absoluta. Todas las definiciones precedentes se reducen a ésta. La idea es la verdad; ya que la verdad consiste en que la objetividad corresponda al concepto, no en que cosas exteriores correspondan a mis representaciones; esto son sólo representaciones correctas que yo, éste, tengo. En la idea no se trata de éste, ni de representaciones, ni de cosas exteriores. Pero también todo lo real, en cuanto que es algo verdadero, es la idea y tiene su verdad sólo mediante la idea y en virtud de ella. El ser singular es un cierto lado de la idea: por esto precisa de otras realidades, las cuales, a su vez, aparecen como separadamente consistentes por sí; sólo en todas ellas a la vez y en su relación se realiza el concepto. Lo singular por sí solo no corresponde al concepto; esta limitación de su existencia consuma su finitud y su ruina»[78].

Es sintomático que Hegel haya llegado a la idea a partir de la teleología. El dato parece sugerir que en la acepción que da a este término Hegel enlaza consciente o inconscientemente con Platón, para quien la idea era *causa* de las cosas en tanto que *fin*. En Hegel, como en Platón, todo quiere ser como la idea. La idea explica a las cosas no por ser su causa eficiente, sino por ser el fin hacia el cual se encaminan. Por otra

77. Ibid., § 211, p. 421 (O, I, p. 316).
78. Ibid., § 213, p. 423 (O, I, p. 319s).

parte, la idea hegeliana depende también de la tradición kantiana. Hegel coincide con Kant en conectar la idea con la razón, pero, a diferencia de aquél, se resiste a tratarla como un puro ente de razón, como una concepción meramente regulativa, carente de todo anclaje en la experiencia. Muy al contrario, la idea es a sus ojos la totalidad del ser, enriquecido con todas las determinaciones que el desarrollo de la lógica le ha ido aportando. La idea es lo que las cosas en realidad de verdad son y, si las cosas singulares no llegan a alcanzarla, el defecto está en ellas y no en la idea.

Las cosas finitas son finitas, porque no tienen en sí mismas la realidad de su concepto y necesitan para esto de otras cosas. Precisamente por ello en el despliegue de sus categorías lógicas Hegel no se ha parado nunca en ninguna cosa, sino que ha buscado siempre su verdad en otra. El resultado de toda esta búsqueda es ahora la idea como totalidad concreta y viviente que encierra y arrastra en las olas de su brillante corriente todas las cosas. «La idea misma es la dialéctica, la cual separa y distingue eternamente lo idéntico consigo mismo de lo diferente, lo subjetivo de lo objetivo, lo finito de lo infinito, el alma del cuerpo y sólo así es creación eterna, vitalidad eterna, espíritu eterno.»[79]

Por eso añade Hegel: «La idea misma no de ha tomarse como una idea de cualquier cosa, de la misma manera que el concepto no es únicamente un concepto determinado. Lo absoluto es la idea universal y única, la cual en el acto de juzgar (es decir, en el juicio como partición originaria), se particulariza en el sistema de las ideas determinadas que, sin embargo, sólo son lo que son en la medida en que vuelven a la única idea, su verdad. Es por este juicio que la idea es primeramente sólo la única y universal substancia, pero también que sólo es su realidad desarrollada y verdadera, como sujeto y, por tanto, como espíritu.»[80] Es también por ello que «la idea puede ser concebida como la razón (éste es el propio significado filosófico de razón), además como el sujeto-objeto, como la unidad de lo ideal y de lo real, de lo finito y lo infinito, como la posibilidad que tiene en sí misma su realidad, como aquello cuya naturaleza sólo puede ser concebida como existente, etc.; puesto que en ella están contenidas todas las relaciones del entendimiento, pero en su infinito retorno e identidad consigo»[81]. Notemos finalmente que todas estas determinaciones hay que entenderlas dialécticamente. «La idea es esencialmente *proceso*, porque su identidad sólo es la identidad libre y absoluta del concepto, en la medida en que es la absoluta negatividad y es, por tanto, dialéctica.»[82] Las expresiones que designan lo absoluto como la

79. Ibid., § 214, p. 427 (O, I, p. 323).
80. Ibid., § 213, p. 423s (O, I, p. 320).
81. Ibid., § 214, p. 426 (O, I, p. 321).
82. Ibid., § 215, p. 426 (O, I, p. 324).

unidad de lo finito y lo infinito, del ser y del pensamiento, de la objetividad y de la subjetividad, son, pues, falsas, si se entienden de una identidad abstracta, persistente, en reposo. «En la unidad negativa de la idea lo infinito excede de lo finito, el pensamiento del ser, la subjetividad de la objetividad.»[83]

La idea recorre en su desarrollo lógico tres momentos. Primero aparece en la forma todavía inmediata e implícita de vida; después en la forma mediata del conocer y del querer; finalmente, como suprema síntesis, en la forma de idea absoluta.

La *vida* es la idea en su estado inmediato. El concepto es aquí el alma que se realiza en un cuerpo. En la vida, en efecto, nos encontramos con la primera realización de aquel tipo de teleología inmanente que nos llevó a la idea. La vida sólo se entiende en función del todo. El organismo aparece como una pluralidad de miembros, cada uno con sus respectivas funciones, que se comportan recíprocamente como medios y fines. Para expresar esa finalidad interior del ser vivo Hegel acude de nuevo al proceso silogístico. «Lo vivo es el silogismo, cuyos momentos son en sí mismos sistemas y silogismos, pero silogismos activos, procesos que en la unidad subjetiva de lo vivo son sólo un único proceso.»[84] El ser vivo es así el proceso de su unión consigo mismo. Hegel distingue en este proceso tres momentos: el individuo viviente en relación consigo mismo, con el medio ambiente y con su especie.

El viviente se relaciona consigo mismo como con su propio fin. Esta relación inmanente tiene lugar como contraposición del cuerpo. El viviente «hace de su cuerpo su objeto, su naturaleza inorgánica. Ésta, como lo relativamente extrínseco se presenta en sí misma en la diferencia y oposición de sus momentos (es decir, en la multiplicidad de sus miembros) que se abandonan recíprocamente y se asimilan el uno al otro y, produciéndose a sí mismos, se mantienen. Esta actividad de los miembros es, sin embargo, la única actividad del sujeto, a la que vuelven sus producciones, de suerte que en ellas sólo el sujeto es producido»[85].

El viviente constituye una totalidad relativamente independiente de su medio ambiente, pero esta independencia no es absoluta. El viviente se halla, pues, en una relación de contradicción con su medio, con una naturaleza inorgánica exterior, que ya no es, como en el caso del cuerpo, «su» naturaleza. Esta contradicción lleva consigo la experiencia del dolor. «Se dice que la contradicción no es pensable, cuando encuentra precisamente en el dolor del viviente su existencia real.»[86] Pero esta contradic-

83. Ibid., p. 428 (O, I, p. 325).
84. Ibid., § 217, p. 431 (O, I, p. 327).
85. Ibid., § 218, p. 431 (O, I, p. 327).
86. *W. Logik*, II, p. 257.

ción se convierte para el viviente en motor de su desarrollo. «En este proceso de enfrentamiento con una naturaleza inorgánica el viviente se conserva, se desarrolla y se objetiva.»[87]

Finalmente, al enfrentarse a una naturaleza que no es la suya, el viviente se constituye como género o especie *(Gattung)* y se relaciona con los otros individuos de su especie en aquella relación en la que el individuo se afirma precisamente como especie: la relación sexual. Esta relación tiene dos lados: reproducción y muerte. Por un lado el individuo viviente, que había sido supuesto hasta ahora como inmediato, aparece como mediado y engendrado. Pero, por otro lado, ese mismo individuo habrá de desaparecer, para poder dar paso a otros. «El individuo muere, porque es la contradicción de la universalidad de la especie y de la individualidad inmediata de su existencia. En la muerte la especie aparece como un poder contrario al individuo inmediato.»[88] El resultado del proceso es la ruina de la vida como presencia inmediata de la idea. «La idea de la vida se ha liberado así no sólo de uno cualquiera de estos particulares inmediatos, sino de esta primera inmediatez en general: llega con ello a sí misma y a su verdad y entra en la existencia como especie libre. La muerte del ser vivo individual e inmediato es la emergencia del espíritu.»[89]

«La idea existe libremente para sí en la medida en que tiene la universalidad como elemento de su existencia.»[90] Esta forma de existencia de la idea en la que hay universalidad es el *conocimiento*. En el conocimiento la subjetividad, determinada como universalidad, se constituye un mundo objetivo, válido para todos los individuos de la misma especie. El conocimiento es la certeza de la identidad de este mundo objetivo consigo mismo. «La razón viene al mundo con la fe absoluta de poder realizar esta identidad y elevar su certeza a verdad.»[91] Ahí reside, sin embargo, el problema. El conocimiento finito supone siempre frente a él como algo dado los hechos variopintos, opacos y contingentes, de la naturaleza exterior o de la conciencia. El conocimiento es la resolución de esta contradicción entre la orgullosa certeza del sujeto pensante que cree poder dar razón de todo y su humillante sujeción a un objeto dado que parece venirle de fuera, de cuya concreta presencia no parece pueda darse razón alguna. El proceso del conocimiento será, pues, el esfuerzo por reconquistar el ser-otro del objeto y alcanzar así la identidad de subjetividad y objetividad. El camino hacia este resultado final, nunca logrado

87. *Encyclop.*, I, § 219, p. 432 (O. I, p. 328).
88. Ibid., § 221 adic., p. 423.
89. Ibid., § 222, p. 433s (O. I, p. 329).
90. Ibid., § 223, p. 434 (O. I, p. 329s).
91. Ibid., § 224, p. 434 (O. I, p. 330s).

del todo, pasa por una serie de momentos: el método analítico y sintético, la definición, la división y el teorema.

La actividad del conocimiento está bajo la dirección del concepto. Sus tres momentos: universalidad, particularidad y singularidad constituyen el hilo conductor del progreso. Esta actividad consiste en tomar el dato concreto como fundamento y por medio de la abstracción de las particularidades, que aparecen como inesenciales, alcanzar el universal concreto, el género y la ley: tal es, a grandes rasgos, el método analítico. El objeto así elaborado es ulteriormente determinado por el método sintético. Por la definición el objeto es puesto en su propio género y diferencia específica; por la división es descompuesta en sus partes o momentos. Hegel parece utilizar los tratamientos tradicionales de la lógica, por ejemplo el de Aristóteles en los *Analíticos posteriores,* pero no sin infundirles una mayor atención a lo concreto. Así Hegel reconoce la dificultad de alcanzar una definición real, siquiera aproximada de los objetos, excepto en el caso, ya indicado por Nicolás de Cusa, de los artefactos y de las figuras geométricas: los primeros, porque son lo que nosotros hemos hecho y las segundas, porque son lo que nuestra mente ha querido que sean. La división tropieza también con una dificultad similar. Sus principios deben adaptarse continuamente a nuevos casos. ¿Cómo arreglárnoslas, por ejemplo, para poner orden en las setenta y siete variedades de papagayos que ofrece la naturaleza? En uno y otro caso la verdadera guía reside, más que en las reglas lógicas, en un obscuro instinto de la razón que nos permite adivinar lo esencial. Ese instinto nos lleva por ejemplo a clasificar los animales por sus dientes y garras, las armas mediante las cuales se defienden contra el medio, o las plantas por la forma de sus órganos reproductores, la más alta función de que son capaces[92].

Definición y división conducen a la individualidad concreta, objeto del teorema *(Lehrsatz)*. El teorema implica la demostración o prueba. Mientras que la definición y la división simplemente muestran lo dado, el teorema probado lo demuestra. Todo principio científico debe poder ser demostrado por otro. De donde se sigue, al parecer, un cierto *circulus in probando*. En cualquier caso, la prueba conduce a la necesidad. Pero en la necesidad el conocimiento ha abandonado el supuesto del que se había partido: el carácter que tiene su contenido de ser algo previamente dado y encontrado *(Vorgefundenes)*. Esta necesidad, sin embargo, es la matriz de la libertad. El conocer da paso al querer. La idea de la verdad a la idea del bien.

92. Véase sobre el tema J.N. Findlay, o.c., p. 264s.

La actitud práctica invierte la actitud teórica: ya no se trata de disolver el objeto en las redes del conocimiento, sino de producirlo libremente, de imponer al mundo dado el fin que determina nuestro querer: el bien.

El nuevo intento recae, sin embargo, en una contradicción similar a la que tuvo lugar en el plano del conocimiento. Se supone que el bien existe como un objeto independiente, pero a la vez, que puede ser realizado por un acto de la voluntad. El bien es puesto como real y como posible, como actuado y como no actuado. La idea práctica se enreda, pues, en aquella extraña duplicidad, que ya nos salió al paso en la *Fenomenología*. El querer quiere y no quiere. Quiere imponer su propósito al mundo, ya que de otro modo no sería querer, pero no quiere hacerlo con suficiente seriedad, ya que, de alcanzar su propósito, dejaría de querer. El resultado es un «programa indefinido en la realización del bien que, por lo mismo, es determinado sólo como un deber ser»[93].

Si el defecto de la actitud teórica era su insoslayable dependencia del mundo exterior, el de la actitud práctica es su pretendida indiferencia frente a aquél. Lo único importante es la bondad y limpieza del propósito que anima a la voluntad. Se blande quijotescamente la espada desfacedora de entuertos, pero se tiene buen cuidado de no mancharla en un mundo que se supone entregado a las tinieblas. A la actitud práctica le falta aquello mismo que constituía un lastre para la teórica. La solución está, pues, en unir teoría y práctica, conocimiento y acción. La actitud práctica ha de caer en la cuenta de que los medios para realizar su fin no se encuentran en otra parte que en los objetos de este mundo. Es el llamado silogismo de la acción, cuyas dos premisas, en la primera de las cuales la voluntad se apodera de una cosa inmediata, para utilizarla en la segunda como medio de lograr un buen fin, se encuentran en la conclusión, en la que la voluntad se realiza a sí misma. En el momento en que la voluntad pone manos a la obra y ejecuta su propósito, desaparece la alteridad que constituía el supuesto del conocimiento, el mismo conocimiento es superado como conocimiento de un objeto opuesto al sujeto y queda establecida, no meramente como afirmada, sino como reconquistada la identidad de lo subjetivo y de lo objetivo, verdadera meta del pensamiento hegeliano. «La verdad del bien es así puesta como la unidad de la idea teórica y de la práctica: a saber que el bien es alcanzado en sí y para sí; que el mundo objetivo es en sí y para sí la idea, del mismo modo que ésta se pone eternamente como fin y produce activamente su realidad. Esta vida retornada a sí de la diferencia y de la finitud del conocer y devenida idéntica a sí misma mediante la actividad del concepto es la idea especulativa o absoluta.»[94]

93. *Encyclop.*, I, § 234, p. 444 (O. I, p. 339).

El largo recorrido de la lógica ha llegado así a su término. Tras penosa ascensión hemos alcanzado el último peldaño de la escala de las categorías hegelianas: la ***idea absoluta***. «La ciencia se termina de este modo: concibiendo el concepto de sí misma, como de la pura idea de la cual es la idea.»[95] En analogía con la noción aristotélica de Dios, Hegel define la idea absoluta como el pensamiento puro que no piensa otra cosa que a sí mismo. La idea absoluta es la idea que se toma a sí misma como objeto, «la idea que se piensa a sí misma y que es aquí idea pensante, idea lógica»[96]. La idea absoluta es por ello la verdad absoluta y entera. «Todo lo demás es sólo error, niebla, opinión, empeño, capricho y deleznabilidad: sólo la idea absoluta es ser, vida imperecedera, verdad que se conoce a sí misma y a la totalidad de la verdad.»[97]

Hegel ha adoptado una vez más el tono solemne de las grandes ocasiones. Sin embargo, no cabe ninguna duda de que bajo el nombre de idea absoluta designa en primera instancia «la forma categorial del espíritu autoconsciente»[98]. La autoconciencia implica siempre una cierta identidad entre el sujeto y el objeto. Como subrayaron enérgicamente tanto Aristóteles como Tomás de Aquino, lo actualmente conocido y el entendimiento actualmente cognoscente son lo mismo: la actualidad del uno se constituye por la actualidad del otro[99]. En la conciencia finita, sin embargo, esta identidad no es absoluta. La identidad se da en ella en el seno de la diferencia o de la no-identidad: sujeto y objeto son ontológicamente idénticos, pero ónticamente distintos. Por esto en Tomás de Aquino la afirmación de la identidad del espíritu humano con el ente en cuanto ente viene posibilitada por su participación en el conocimiento absoluto de Dios. La participación garantiza la unidad y la distinción de ambos extremos de la relación analógica: ni el hombre se convierte en momento dialéctico del devenir de Dios, ni Dios pierde su absoluta trascendencia respecto del hombre. Ahora bien, Hegel substituye la participación y la analogía por la dialéctica. La identidad de la conciencia viene posibilitada en él por su unidad dialéctica con el conocimiento absoluto. Por ello no cabe ninguna duda de que la idea absoluta designa en primera instancia la autoconciencia, pero en la medida en que Hegel conci-

94. Ibid., § 235, p. 443s (O. I, p. 339s).
95. Ibid., § 243, p. 451 (O. I, p. 344s).
96. Ibid., § 236, p. 446 (O.I, p. 340).
97. *W. Logik*, II, p. 328.
98. J.N. Findlay, o.c., p. 271.
99. Cf. *S. theol.*, I, q. 85, a. 2, ad 1. Véase sobre esta cuestión J.B. Lotz, *La experiencia trascendental*, Madrid 1982, p. 190ss.

be la conciencia finita como momento dialéctico de la infinita, la autoconciencia humana remite en definitiva, en su última profundidad, a la conciencia absoluta o al espíritu absoluto. Al final de la lógica Hegel quiere conducirnos a hacer uno con el logos interno de un mundo en trance de hacerse[100].

Por lo demás, no hay que esperar de Hegel ninguna ulterior presentación del contenido de la idea absoluta. Este contenido no es otro que el que ya conocemos por el desarrollo de la lógica. No se trata, pues, de desplegar ahora a nuestros ojos ningún panorama fascinante. «Puesto que se ha hablado de la idea absoluta, se podría pensar que es ahora cuando viene lo bueno, que es aquí donde se va a encontrar todo. Se puede, desde luego, declamar insubstancialmente a todo lo largo y lo ancho acerca de la idea absoluta: sin embargo, el verdadero contenido, no es otro que todo el sistema, cuyo desarrollo hemos contemplado hasta aquí.»[101] Con la idea absoluta no viene a la luz nada que ya no supiéramos. Lo único que viene a la luz es el movimiento total de la lógica. Con el cumplimiento de la idea absoluta nos hacemos plenamente conscientes del camino que hemos recorrido hasta llegar a ella.

La *Lógica* de Hegel hace el milagro de asociar un nivel de organización y de abstracción fuera de lo común con una riqueza impresionante de datos concretos. La idea de Hegel como de un filósofo amojamado que no tiene mucho que decir y que se saca los libros de la manga aplicando mecánicamente el método dialéctico se desfonda en el caso de la *Lógica* como de la *Fenomenología*. Por muy ordenada y hasta trillada que sea la forma en que las dice, la *Lógica* es la obra de un hombre que tiene muchas cosas que decir[102]. Lo que sucede es que Hegel piensa las cosas que dice desde la totalidad. Todo está ligado con todo por sutiles mediaciones dialécticas. Nunca el racionalismo, la pretensión de hacer la entera realidad transparente al pensamiento, fue tan audaz y conquistador, pero también tan complejo y flexible[103].

La ley de la dialéctica es no pararse antes de tiempo. Sólo cuando se han descubierto todas las relaciones y todo aparece como trabado y solidario, se conoce toda la verdad. La mayoría de las críticas que se han hecho a la *Lógica* de Hegel se basan en el desconocimiento de la verdadera naturaleza del pensamiento dialéctico. Así cuando B. Russell objeta que en el universo mental hegeliano ningún concepto puede empezar a tener sentido, ya que para conocer el sentido de cada cosa hay que conocer antes el sentido de todas las demás, y así no hay manera de empezar

100. Cf. R. Garaudy, o.c., p. 148s.
101. *Encyclop.*, I, § 237 adic., p. 447.
102. J.N. Findlay, o.c., p. 288s.
103. Cf. R. Garaudy, o.c., p. 150.

a pensar, comete una pequeña sofistería. «Naturalmente se puede empezar; lo que no se puede es acabar demasiado pronto, pues sabe bien Hegel que el comienzo es sólo un comienzo.»[104] Las únicas críticas que alcanzan de verdad a Hegel son las que tienen que ver con la totalidad de su pensamiento y con sus supuestos. El mundo no es sólo *logos*. En él hay también lo *ilógico*. La existencia misma de las cosas no surge como una consecuencia necesaria de premisas meramente racionales. El propio Hegel tendrá que enfrentarse muy pronto con esta aporía, tan subrayada por el último Schelling, en su filosofía de la naturaleza.

104. J. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, II, p. 227.

CAPÍTULO DÉCIMO

LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Las cosas empiezan donde termina el pensamiento puro. A primera vista no es fácil comprender por qué en el seno del infinito silencio irrumpe de pronto semejante ruido. «No se ve fácilmente», comenta irónicamente Bloch, «cómo en el reino solitario y silencioso de la lógica se produce por sí mismo y de repente un estado de cosas, en el que caen piedras, los estómagos digieren y los hombres se matan unos a otros»[1]. Pero el mundo está ahí y hay que dar cuenta de él. Y además su existencia es en Hegel una necesidad del sistema. Ya sabemos que lo absoluto, para llegar a ser para sí, ha de pasar por el momento del extrañamiento, del devenir otro respecto de sí mismo. Este momento lo encarna la naturaleza. La naturaleza es, pues, «la idea en forma del ser-otro»[2], un momento en la evolución de lo absoluto, que viene caracterizado por el salir de sí y enajenarse en la existencia exterior.

¿Cómo se lleva a cabo esta objetivación de la idea, este salto mortal de la esfera de la lógica a la de la naturaleza? La Biblia nos enseña que «en principio Dios creó el cielo y la tierra» (Gen. 1,1). Hegel transpone esta sencilla afirmación religiosa en complicada explicación filosófica «La absoluta libertad de la idea consiste no meramente en que pasa a la vida y permite mostrarse a sí misma desde dentro de sí misma como conocimiento finito, sino más bien en que, en su absoluta verdad, la idea se decide a dejar salir de sí misma, como su propia imagen reflejada, el momento de su particularidad o de su primera determinación y ser otro, es decir, la naturaleza. Ahora tenemos una vez más, la idea como ser; pero la idea que tiene ser es naturaleza.»[3]

1. E. Bloch, o.c., p. 182.
2. *Encyclop.*, II (SW, v. IX), § 247, p. 49 (O. II, p. 8).
3. Ibid., I, § 244, p. 451s (O. I, p. 345).

Parece como si Hegel no acabara de desembarazarse de la libertad. La extraña y ambigua expresión: la idea se decide a dejar salir de sí misma la naturaleza *(sich entschliesst)*, parece sugerir una resolución de autoseparación que la idea toma libremente en su real pecho. No hay que olvidar, con todo, que a nivel de lo absoluto, libertad y necesidad coinciden. En la posición de la naturaleza se trata en definitiva de un momento necesario del despliegue de lo absoluto. Como explica Hegel, se pregunta a menudo cómo lo universal se determina a sí mismo o cómo lo infinito se hace finito o, lo que es lo mismo, cómo Dios llega a crear un mundo. La respuesta es sencillamente que Dios o la idea autoactiva sería una mera abstracción, si no tuviera dentro de sí mismo el movimiento de la negación o alteridad representado por la naturaleza. «Dios se manifiesta como naturaleza y como espíritu. Estas dos formaciones divinas son templos de Dios que él llena con su presencia. Dios como una abstracción no es el Dios verdadero: sólo como proceso vivo de poner su otro, el mundo, el cual, concebido de forma divina, es su Hijo; y ante todo en la unidad con su otro, en el Espíritu, es Dios sujeto.»[4]

Pese a ese lenguaje deliberadamente teológico estamos a cien leguas de una doctrina de la creación, como la que desarrolla por ejemplo Tomás de Aquino, al definirla como *productio rerum in esse*[5]. El idealismo hegeliano es incapaz de tomarse en serio la realidad del mundo. La naturaleza es la exterioridad de la idea, pero no una realidad distinta de ella. «Como la idea es de este modo lo negativo de sí misma o lo exterior de sí misma, la naturaleza no es sólo relativamente exterior respecto de la idea (y respecto a la existencia subjetiva de la idea, el espíritu), sino que la exterioridad constituye la determinación en la que ella existe como naturaleza.»[6]

La filosofía de la naturaleza es la parte más débil del sistema. De hecho no tiene otro tratamiento que el que Hegel le dedica en la segunda parte de la *Enciclopedia*. Aunque Hegel sigue aquí las huellas de Schelling, está muy lejos de participar de su entusiasmo romántico por la naturaleza. «El cielo estrellado sobre mí», aquella experiencia que llenaba el alma de Kant de veneración y admiración siempre nuevas y crecientes, le dejaba a Hegel frío. La infinitud de los cielos puede interesar al sentimiento, pero no dice nada a la razón, porque es lo externo vacío, negativo, infinito. Y en cuanto a las estrellas, Hegel las describe en una ocasión como una especie de «sarpullido de luz», tan poco digno de admiración como un enjambre de moscas. Por otra parte Hegel no siente

4. Ibid., II, § 246 adic., p. 48.
5. *S. theol.*, I, q. 45, a.2.
6. *Encyclop.*, II, § 247, p. 49 (O, II, p. 8).

tampoco demasiado interés por las ciencias de la naturaleza. Conoce y utiliza los logros de la moderna física y astronomía de Newton y Kepler y está informado de los recientes descubrimientos en el campo de la geofísica, de la química y de las restantes ciencias naturales, pero no les concede demasiada importancia. Las ciencias de la naturaleza ofrecen a la filosofía un material preparatorio indispensable. Pero, fuera de esta preparación, la filosofía no debe apoyarse sobre la experiencia, sino sobre los principios absolutos y necesarios de la razón. En otras palabras, la experiencia es supuesto y condición de la filosofía de la naturaleza, pero no fundamento. «El fundamento debe ser aquí la necesidad del concepto.»[7]

De hecho, la filosofía de la naturaleza se inserta en el sistema como una pieza esencial, pero también como una pieza esencialmente intermedia. Por ello se sitúa exactamente entre la lógica y la filosofía del espíritu. La lógica presupone la filosofía de la naturaleza. Si la lógica es en verdad real y no pura fantasía, ha de ser verificada y realizada en las cosas. La *veritas ante rem* de la lógica deviene en la filosofía de la naturaleza *veritas post rem*. Como estructura conceptual de la realidad la lógica ha de encarnarse en la naturaleza. Por otra parte, la filosofía de la naturaleza prepara el ulterior despliegue de la filosofía del espíritu. Naturaleza y espíritu se contraponen no abstracta, sino dialécticamente. El hombre es espíritu, pero no en el aire. Antes de ser espíritu el hombre es una cosa (sujeta a las leyes de la física), un viviente (sujeto a las leyes de la biología), etc. El hombre se arranca de la naturaleza, pero tiene sus raíces en ella y necesita de ella como de lo otro para hacerse consciente de sí mismo como espíritu. Las cosas no piensan, pero es necesario pensarlas. «La misión y la finalidad de la filosofía de la naturaleza consisten, pues, en que el espíritu encuentra en la naturaleza su propia esencia, el concepto encuentre en ella su contrafigura. Y así en el estudio de la naturaleza el espíritu se libera, en la medida en que no se refiere en ella a otro, sino a sí mismo. Y esto constituye a su vez la liberación de la naturaleza misma; ésta es en sí razón, pero sólo a través del espíritu surge ésta en ella a la existencia. El espíritu posee la certeza de que Adán poseía al ver a Eva: ''He aquí la carne de mi carne y el hueso de mis huesos.'' La naturaleza es, pues, la novia con la que se desposa el espíritu.»[8]

De ahí la doble actitud de Hegel ante la naturaleza. La naturaleza es la antítesis, la cara negativa de lo absoluto. Su racionalidad no puede ser tan completa como en el caso del espíritu. «Considerada en sí, esto es, en la idea, la naturaleza es divina; pero tal como es en realidad, su ser

7. Ibid., § 246, p. 37 (O, I, p. 7).
8. Ibid., § 246 adic., p. 48.

no corresponde al concepto; es más bien la contradicción no resuelta. Su carácter propio es el ser puesta, lo negativo, el *non ens,* noción por la que los antiguos definieron la materia. Es lo que hace considerar a la naturaleza como una caída de la idea, porque en la forma de la exterioridad la idea es inadecuada a sí misma.»[9] Sólo a aquella conciencia que es ella misma exterior e inmediata, esto es, a la conciencia sensible, la naturaleza le aparece como lo primero, lo inmediato, lo que es. Es por tanto un error mirar el sol, la luna, los animales, como obras de Dios con preferencia a los hechos y cosas humanas o tratar de conocer a Dios por estos productos naturales. «Cualquier representación del espíritu, la más baladí de sus imágenes, el juego de sus caprichos accidentales, cada palabra, es un fundamento más excelente para conocer el ser de Dios que cualquier objeto natural.»[10]

Sin embargo, Hegel apuesta también por la racionalidad de la naturaleza, aunque se trate de una racionalidad imperfecta e indirecta que tiene su origen en el espíritu que la contempla. La naturaleza es un dios báquico que no sabe moderarse ni refrenarse. Con todo, en ella se esconde para el espíritu la unidad del concepto. «Sólo cuando forzamos al Proteo, es decir, cuando no nos volvemos a las apariencias sensibles, sólo entonces le obligamos a decir la verdad.»[11] Es importante subrayar aquí con Bloch que para comprender la filosofía hegeliana de la naturaleza hay que admitir la posibilidad teórica de otra física que la que va desde Galileo y Newton hasta Einstein. La física que viene construyéndose desde hace 300 años no sólo abstrae de toda valoración, sino también de toda cualidad. Para ella todo ser es cuantitativo y toda vida mecánica. Hegel, en cambio, piensa con Aristóteles que la cualidad es, en cada caso, una cosa nueva que presupone las relaciones de cantidad, pero no se reduce a ellas. Hegel como Aristóteles construye su sistema de la naturaleza como un orden jerárquico de grados cualitativos y hasta de grados de valor[12]. Además, Hegel mira la naturaleza no tanto en su ser estático, cuanto en su ser dinámico. La naturaleza es evolución, pero no de tipo naturalista y mecanicista, sino ideal y teleológica. El principio interno de esta evolución se encuentra en el movimiento del concepto. De ahí que Hegel tenga sólo palabras de desdén para las teorías transformistas que en su tiempo empezaban a levantar cabeza. «Es preciso que la consideración filosófica rechace estas representaciones nebulosas y en el fondo de origen sensible, según las cuales las plantas y los animales provienen del agua, los organismos superiores de una clase inferior, etc.»[13] En definitiva la naturaleza es un proceso orientado hacia el ser para sí del espíritu. Si la naturaleza animal es la verdad de la vegetal, como ésta lo es de la mineral, la verdad de la naturaleza en su conjunto es el devenir espíritu del espíritu.

9. Ibid., § 248, p. 54 (O, II, p. 9).
10. Ibid., p. 55 (O, II, p. 10).
11. Ibid., § 246 adic., p. 43.
12. Cf. E. Bloch, o.c., p. 188.
13. *Encyclop.*, II, § 249, p. 59 (O, II, p. 13s).

La división de la filosofía de la naturaleza se hace según los tres consabidos momentos dialécticos, aunque en este caso no expresan tanto un movimiento natural, cuanto un movimiento lógico o conceptual. La naturaleza puede ser concebida: 1) como materia inerte en la determinación de la pura exterioridad y del infinito aislamiento. Es la esfera de la mecánica; 2) como individualidad natural en la determinación de la particularidad. Es la esfera de la física; 3) como organismo en la determinación de la subjetividad. Es la esfera de la física orgánica.

1. La mecánica

La primera determinación de la naturaleza es «la universalidad abstracta de su exterioridad, cuya indiferencia privada de mediación es el *espacio*»[14]. Hegel lo define según el modelo de las *partes extra partes* del ser material, pero en forma todavía abstracta e ideal. El espacio «tiene el carácter del "uno-junto-a-otro" *(Nebeneinander)* totalmente ideal, porque es el "ser-fuera-de-sí" y absolutamente continuo, porque su mutua exterioridad recíproca *(Aussereinander)* es todavía enteramente abstracta y no tiene en sí misma ninguna diferencia determinada»[15]. En lo que se refiere a la naturaleza del espacio Hegel menciona la opinión de Kant, según la cual espacio y tiempo son puras formas de la intuición sensible. Si despojamos a esta concepción de su resabio subjetivista, queda como una adquisición certera la determinación del espacio como mera forma, esto es, como una abstracción, la de la exterioridad inmediata. Espacio y tiempo son para Hegel lo sensible insensible. El espacio, en concreto, es la pura cantidad, pero no la cantidad como determinación lógica, sino como determinación inmediata y exterior. El espacio no consta positivamente de puntos, sino que el punto es más bien la negación del espacio puesta en el espacio mismo. El punto no es nada fuera de su posición en el espacio. El punto distingue algo en el espacio indistinto y por lo mismo lo presupone. El punto, como negación del espacio en el seno del espacio, da lugar a la línea y ésta a la superficie. No es que la línea consista en puntos y la superficie en líneas: la línea es más bien el punto en

14. Ibid., § 254, p. 70s (O, II, 24).
15. Ibid., p. 71 (O, II, p. 24).

cuanto que se niega a sí mismo y la superficie la línea en cuanto negada. Como negación de la negación la superficie es restauración de la totalidad espacial: es superficie cerrada que separa un espacio singular.

El espacio es inseparable del *tiempo*. Hegel apunta con ello a la moderna concepción del espacio-tiempo. Una posición en el espacio no significa nada si no se empareja con un momento del tiempo: un «aquí» se acompaña siempre de un «ahora». La exterioridad yuxtapuesta del espacio, encuentra, pues, su «verdad» en la exterioridad concluyente del tiempo. Hegel define el tiempo como la forma del devenir intuido: «El ser que en la medida en que es, no es, y en la medida en que no es, es.»[16] Lo que quiere decir que las diferencias en el tiempo son simplemente momentáneas, son diferencias extrínsecas que se niegan a sí mismas: tan pronto como es «ahora», ya no es «ahora». El tiempo, como el espacio, es algo abstracto e ideal. Si se abstrae de todo lo que llena el tiempo y el espacio, quedan sólo el tiempo vacío y el espacio vacío, es decir, espacio y tiempo se ponen como abstracciones de la exterioridad. Por ello, aunque suele decirse que todo nace o muere en el tiempo, el tiempo mismo es más bien ese devenir que es el nacer y el morir: «Cronos que lo engendra todo y devora sus productos.»[17] Las dimensiones del tiempo, el presente, el futuro y el pasado, son el devenir de la exterioridad como tal. Sin embargo, en la naturaleza, donde el tiempo es el instante, sólo el momento presente es real. El pasado y el futuro tienen sólo validez en el espíritu, como recuerdo o como temor y esperanza. En sentido positivo, puede decirse, pues, que sólo el presente es, mientras que el pasado y el futuro no son. El presente concreto es, sin embargo, resultado del pasado y está preñado del futuro. El verdadero presente es, pues, idéntico a la eternidad.

Espacio y tiempo llevan al *movimiento* que no es otra cosa que el paso y la reinstalación del espacio en el tiempo y del tiempo en el espacio. Ahora bien, el movimiento es inseparable de lo que se mueve, es decir de la *materia*. La materia se presenta, por un lado, como compuesta de partes y, por otro, como continua e impenetrable. Hegel la concibe como el punto de equilibrio de dos fuerzas, la repulsión que la mantiene disgregada en partes que ocupan un lugar, las unas junto a las otras, y la atracción que suprime la disgregación y produce la continuidad de lo mismo que se mantiene separado. La gravedad es la reducción de ambos momentos a la unidad y, en este sentido, el reconocimiento de la nulidad de la mutua exterioridad de la materia. La gravedad expresa esa pro-

16. Ibid., p. 258, p. 79 (O, II, p. 31).
17. Ibid., p. 80 (O, II, p. 33).

piedad esencial de la materia que consiste en tener su centro fuera de sí misma. Lo propio de la materia, en efecto, no es sólo tender hacia un centro, sino tender hacia un centro que cae fuera de ella.

De ahí se sigue para Hegel la posibilidad de una justificación filosófica del *sistema solar*. La materia se organiza por sí misma en torno a un centro principal que, como tal, es inmóvil. También se organiza en torno a otros centros subordinados, ya que el centro universal no sería centro, si otros centros específicos no se movieran a su alrededor. Todo el sistema reposa sobre la gravitación universal que es llamada el movimiento absolutamente libre. Por eso, como decían los antiguos, los cuerpos celestes hacen su camino en libertad, como dioses bienaventurados. A este propósito Hegel defiende largamente la astronomía orgánica de Kepler frente al mecanicismo de Newton. Kepler no cometió el error de separar la fuerza centrípeta de gravitación de la centrífuga, debida a un impulso externo.

2. La física

De la mecánica pasa Hegel a la física, cuyo objeto es la materia cualificada, dotada de individualidad. El desarrollo sigue los tres consabidos momentos dialécticos, según que la individualidad se considere como universal, como específica o como total.

La física de la *individualidad universal* estudia los elementos de los que está compuesto el mundo natural. Se trata en concreto de la luz y de los tradicionales cuatro elementos. Hegel concibe la *luz* como el medio o ligamento que une entre sí los elementos del mundo material y hace de éste «un» mundo. Todo lo que se manifiesta se manifiesta en la luz. La luz es como la posibilidad que se incorpora a todo, la comunidad con todo que permanece en sí misma y por la que el existente individual no abandona nada de su independencia. La luz lleva a la conexión universal. Todas las cosas, por estar en la luz, están ante nosotros sin resistencia, de una manera teórica. Si la gravedad representaba la realidad de la materia, la luz representa su idealidad. «Cuando el modo de pensar llamado realista niega que en la materia exista la idealidad, es preciso invitarle, entre otras cosas, a considerar la luz: este puro manifestar que no es otra cosa que manifestar.»[18]

Frente a esta automanifestación que es la luz, el *aire* es el elemento de la universalidad negativa, la fluidez pasiva que lo penetra todo, como

18. Ibid., § 276, p. 163 (O, II, p. 92s).

la luz, pero en la forma, casi material, de la fragancia. El *fuego* es también como el aire universalidad negativa, pero como negatividad que se refiere también a sí misma. El fuego, ese elemento inquieto y destructor, se parece al tiempo: lo devora todo, pero de suerte que, al devorar lo otro, se devora también a sí mismo. El *agua* es el elemento de la neutralidad pasiva. Carente de toda determinación (es incolora, inodora, insípida, etc.), ha de buscar su forma en lo exterior. Por ello es elemento universal de adhesión, pero también de disolución. Finalmente la *tierra* es el elemento de la diferencia desarrollada: representa el carácter concreto, definido de la naturaleza.

La tierra no es sólo un elemento entre otros. Es también la totalidad que los reúne en unidad y, como tal, la potencia que los sostiene y los empuja hacia el *proceso elemental*. Surge así una dialéctica de diversidad y de unidad que constituye la vida física de la tierra. Enfrentados entre sí sobre el fondo de la unidad de la tierra, los elementos entran a formar parte de un complicado baile dialéctico que da origen a una geología y meteorología fantásticas. Hegel parece substituir a veces la ciencia por la ciencia-ficción. «Los terremotos, los volcanes y sus erupciones podrían ser considerados como pertenecientes al proceso del fuego, al proceso de la rigidez de la negatividad del ser para sí que deviene libre. Algo similar debe también ponerse de manifiesto en la luna. Las nubes, por el contrario, podrían ser consideradas como el principio de la corporeidad cometaria. Pero la tormenta es la completa manifestación de este proceso, a la cual se unen los otros fenómenos meteorológicos como principios o momentos y como actuaciones aún no maduras. La física no ha podido hasta ahora poner en claro ni la formación de la lluvia... ni el relámpago, ni tampoco el trueno; y no ha sido más afortunada respecto de otros fenómenos meteorológicos, especialmente los aerolitos, en los cuales el proceso llega hasta el inicio de un núcleo terrestre. La inteligencia de estos fenómenos tan comunes no recibe de la física la más mínima satisfacción.»[19]

En la física de la *individualidad específica*, que sigue a continuación, Hegel estudia cuatro propiedades fundamentales de la materia: peso específico, cohesión, sonido y calor. El filósofo presenta la serie escalonada de estas cuatro determinaciones como un proceso de creciente autocentración e interiorización de la materia. Por el *peso específico*, o sea la relación del peso de la masa al volumen, la materia «como autocentrada *(selbstisch)* se substrae a la abstracta relación con el cuerpo central, con la universal gravedad; cesa de ser el uniforme rellenamiento del espacio y

19. Ibid., § 288, p. 207 (O, II, p. 115s).

contrapone al fraccionamiento abstracto un específico ser en sí»[20]. Por la *cohesión* la materia da un paso más en el camino hacia sí misma mediante el mantenerse juntas de las partes. En el *sonido* la materia niega, aunque sólo sea por unos instantes, la mutua exterioridad de las partes que la caracteriza. El sonido, ese temblor interno del cuerpo en sí mismo, constituye la substitución de la materialidad espacial por la idealidad temporal. El *calor* constituye el punto final de este proceso. La materia pierde su rigidez y se hace fluida: las substancias más diversas tienden entonces a mezclarse y unirse. El calor constituye así «el reconstituirse de la materia en su informidad; el triunfo de su homogeneidad abstracta sobre las determinaciones específicas»[21]. En el límite de este proceso de disolución de la materialidad específica se encuentra «la existencia de la pura idealidad física, la negación devenida libre de lo material que sale afuera como luz, pero bajo la forma de llama, de negación de la materia ligada a la materia»[22].

La disolución de la materialidad específica abre el camino a la física de la *individualidad total*, en la cual las propiedades de los cuerpos están indisolublemente vinculadas a su relación con otros cuerpos. La individualidad total se presenta: *a)* inmediatamente como figura, cuyo principio abstracto es el magnetismo; *b)* como forma particular de la totalidad corpórea, particularización que es llevada al extremo en la electricidad; *c)* como totalidad desarrollada en el proceso químico.

El cuerpo como totalidad es inmediatamente totalidad en reposo, por consiguiente forma de la conexión espacial de lo material, es decir, *figura*. Como principio configurador de los cuerpos establece Hegel el *magnetismo*, en el que, lejos de ver algo misterioso, atisba más bien la realización del concepto. En el magnetismo «la actividad de la forma no es ninguna otra cosa que la del concepto en general, poner lo idéntico como diferente y lo diferente como idéntico, aquí en la esfera de la espacialidad material. Pero poner lo idéntico como diferente en el caso de una cosa espacial en apartarla de sí, *repelerla*, del mismo modo que poner lo diferente en el espacio como idéntico es acercarlo, ponerlo en contacto, *atraerlo*. Esta actividad, puesto que existe en una cosa material y es todavía abstracta (y sólo como tal es magnetismo), sólo anima algo lineal. En tal objeto las dos determinaciones de la forma sólo pueden aparecer separadamente en sus diferencias, es decir, en los dos extremos, y su diferencia magnética activa consiste solamente en esto: que un extremo (uno de los polos) pone como idéntico aquel mismo término, un tercero, que el otro extremo (el otro polo) aparta de sí»[23].

20. Ibid., § 293, p. 216 (O, II, p. 121).
21. Ibid., § 303, p. 250 (O, II, p. 137).
22. Ibid., § 306, p. 262 (O, II, p. 144s).
23. Ibid., § 314, p. 288s (O, II, 155s).

Así como ha relacionado la figura de los cuerpos con el magnetismo, Hegel relaciona ahora su *particularización individual* con el *color* y la *electricidad.* La exposición pone de manifiesto una extraña animosidad de Hegel hacia Newton. Antes, al referirse al sistema solar, el filósofo había hecho jugar a Kepler como peón de ajedrez para dar el jaque mate al gran físico inglés. Ahora utiliza para el mismo fin a Goethe y a su *Farbenlehre*. «Según la conocida teoría de Newton la luz blanca, esto es, incolora, consta de cinco o de siete colores, porque la teoría misma no sabe exactamente cuántos son. No hay palabras bastante enérgicas para calificar la barbarie de una representación en la que, empleando la peor forma de la reflexión, la composición, se concibe la claridad como compuesta de siete oscuridades, de modo similar a como podría hacerse consistir el agua clara en siete especies de tierra. Faltan también palabras para designar la impropiedad e incorrección de las observaciones y experimentos de Newton y no menos su insulsez y, como Goethe ha demostrado, su mala fe. Una de las inexactitudes más simples y que más llaman la atención es la falsa aserción de que una parte del monocroma del espectro obtenida a través de un prisma, si se deja pasar a través de un segundo prisma, aparezca de nuevo como monocroma.»[24]

Por su parte, Hegel concibe el color como el producto conjunto de lo claro o transparente, que se presenta como homogéneamente neutral en su existencia, y lo oscuro, de lo que se afirma que es lo en sí individualizado como ser para sí y se conecta con los metales. La metalidad constituye así el principio material del color o, más expresamente, la universal materia-color *(Farbe-stoff)*.

Según esta extraña teoría, la simple mezcla de lo claro con lo obscuro da en general el gris. Pero el color es más bien la unión dialéctica de las dos determinaciones de claridad y obscuridad, de suerte que, mientras están separadas, están también unidas y la una aparece en la otra. Así tenemos amarillo siempre que un fondo más claro se muestra a través de un medio más oscuro, azul cuando el medio es más luminoso y el fondo más apagado. El verde provendría del contraste del azul y del amarillo y el rojo aparecería cuando el amarillo es sombreado o el azul iluminado.

No menos fantasiosa y arbitraria es la concepción de la electricidad que representa para Hegel la totalidad de la individualidad particular. La electricidad es a sus ojos la expresión directa de la «yoidad» de un cuerpo en relación con otros cuerpos. En la relación eléctrica los cuerpos «muestran en la tensión física de la particularidad, los unos con los otros, su real autocentricidad *(Selbstischkeit)*, la cual, por lo demás es todavía

24. Ibid., § 320, p. 329s (O. II, p. 176).

una realidad abstracta, como su luz, pero como una luz diferente en sí misma»[25]. De ahí que esta luz, como privada de cuerpo, desaparezca inmediatamente, y tenga sólo el efecto mecánico de la sacudida. Como hizo antes respecto del magnetismo, Hegel no ve en la electricidad nada misterioso ni necesitado de ser explicado en términos de partículas o de corrientes. Se trata sencillamente de la reacción airada del «yo» de un cuerpo a la presión o a la fricción de otros cuerpos. La tensión eléctrica es «la propia ira de un cuerpo, su propia ebullición. Ninguna otra cosa está presente además de él, y menos que nada un material extraño. Su espíritu juvenil se pone en marcha, se eleva sobre las patas traseras: su naturaleza física acopia fuerzas contra la relación a alguna otra cosa, y lo hace como la abstracta idealidad de la luz»[26].

La física de la individualidad total llega a su pleno *desarrollo* en el *proceso químico,* en el que las totalidades individuales entran en una relación recíproca, que implica a la vez su más completa independencia y su más completa unión. El concepto, cuya incipiente realización hemos encontrado en el magnetismo y la electricidad, alcanza ahora su verdadera realidad. El proceso químico encarna los dos momentos del juicio: es a la vez composición y división. Tan pronto reúne en un compuesto que las neutraliza a substancias químicas independientes y separadas, como disuelve la anterior unidad y restaura a aquellas substancias en su antigua independencia y separación. Por ello el proceso químico es el más alto punto a que puede llegar la materia inorgánica. Para llegar a ser la perfecta realización del concepto le falta sólo una cosa: no tener que depender de condiciones externas y convertirse así en cíclico. Tal es precisamente la característica del organismo viviente. Ha llegado, pues, el momento de pasar de la naturaleza inorgánica a la orgánica.

3. La física orgánica

La vida ha sido de hecho la estrella polar que ha guiado a Hegel a través de la noche de la mecánica y de la física inorgánica. No es de extrañar, pues, que al entrar finalmente en sus dominios nuestro filósofo considere que acaba de dar «el paso de la prosa a la poesía de la naturaleza»[27]. He aquí como describe ahora el resultado de tantos esfuerzos: «La totalidad real del cuerpo como el proceso infinito, por el que la individualidad se determina a la particularidad y a la finitud y, negando a la

25. Ibid., § 323, p. 366 (O. II, p. 182).
26. Ibid., § 324 adic., p. 374.
27. Ibid., § 336 adic., p. 445.

misma, vuelve a sí y al fin del proceso restaura el comienzo, constituye una elevación a la idealidad de la naturaleza, de modo que ésta ha devenido una unidad plena y esencialmente autocentrada y subjetiva, en la medida en que es una unidad negativa que se refiere a sí misma. La idea ha llegado, pues, a la existencia y primeramente a una existencia inmediata, a la vida.»[28] En adelante, Hegel considerará la vida bajo tres aspectos: *a)* como imagen o prefiguración en el organismo geológico; *b)* como subjetividad particular y formal en el organismo vegetal, y *c)* como subjetividad singular y concreta en el organismo animal.

La tierra es un todo y ese todo es el sistema y el fundamento universal de la vida. Hegel la describe a veces como un organismo exterior y virtual que contiene a la vida sin contenerla, puesto que la contiene sólo como latente y dormida. En cualquier caso, la tierra es el subsuelo donde ha germinado la semilla de la vida. «Este cristal de la vida, este muerto organismo de la tierra, que tiene su concepto fuera de sí, en la conexión sidérea, y cuyo peculiar proceso es un pasado supuesto, es el sujeto inmediato del proceso meteorológico, por medio del cual, como totalidad de la vida, es fecundado... para la vitalidad.»[29] Con todo, la concepción de Hegel no va mucho más allá de la idea antigua de la tierra como «madre» de los vivientes. El filósofo sabe muy bien que la tierra ha pasado por dilatadas etapas geológicas, que ha sido el escenario mudo de toda suerte de convulsiones y cataclismos, pero no presta ninguna atención a las incipientes hipótesis transformistas. La vida, en su opinión, emergió perfectamente armada y equipada, como Minerva de la cabeza de Júpiter. Hegel mantiene esta opinión no sólo frente a los primeros ensayos de explicación evolutiva (recordemos que J.B. de Lamarck había ya publicado en 1809 su *Filosofía zoológica* y en 1815-22 su *Historia natural de los animales invertebrados*), sino incluso frente a los datos científicos plenamente establecidos en su tiempo. Y así sostiene que las formas orgánicas encontradas en primitivos estratos geológicos nunca vivieron realmente: se trata solamente en ellas de semejanzas e imitaciones de la vida, producidas por un misterioso impulso orgánico-plástico de la materia inorgánica. Por otra parte, frente a la vida plenamente organizada que se reproduce *ex ovo,* Hegel cree que la tierra y muy particularmente el mar son asiento de vida pasajera, puntual, espontáneamente

28. Ibid., § 337, p. 449 (O, II, 219).
29. Ibid., § 341, p. 481 (O, II, 224).
30. Cf. ibid., p. 481s (O, II, p. 225). Frente a la *generatio univoca,* en la que el engendrante y el engendrado son de la misma especie, por ejemplo el perro engendra al perro y el gato al gato, los autores medievales designaron como *generatio aequivoca* ciertos casos aparentes de autogeneración, que entonces, siguiendo a Aristóteles, se atribuían a la virtud del sol, por ejemplo las ranas que aparecen en el limo de los pantanos o los ratones en el granero. Marx apelará todavía a la *generatio aequivoca,* entendida en el sentido de autogeneración, para refutar la idea cristiana de creación.

engendrada. Para explicar estas formaciones de líquenes, hongos, infusorios, miasmas y fosforescencias, Hegel apela como los antiguos y medievales a la así llamada *generatio aequivoca*[30].

Junto a un convencional estudio geológico de la formación de la tierra, de los mares y continentes, Hegel esboza también un curioso ensayo de geografía rabiosamente europeísta. La distinción entre el viejo y el nuevo mundo no tiene nada de casual, sino que reposa sobre diferencias esenciales. El nuevo mundo, o sea, América, presenta señales de inmadurez física: sólo tiene dos partes, en vez de la división completa en tres del viejo. En éste, África representa la región del elemento metálico y lunar y Asia la de la excentricidad cometaria, incapaz de regirse por sí misma. «Sólo en la tercera parte, Europa, que representa la conciencia y la región racional de la tierra, se da el equilibrio de riberas, valles y montañas, donde Alemania ocupa el centro.»[31]

La vida propiamente dicha comienza con el *organismo vegetal.* En él encontramos ya su característica más propia: la actividad de seres que median a sí mismos. Sin embargo, en la planta, la unidad del organismo vivo es todavía muy rudimentaria. La parte, la yema o la rama, es en cierto sentido el organismo entero. Y así las plantas se regeneran a partir de un pequeño fragmento. Una deficiencia similar aparece también en las funciones reproductivas. El proceso de la reproducción no consiste en una relación completa, cuyos dos lados son dos individuos enteros (el engendrante y el engendrado), sino que puede tener lugar tanto por la producción de semillas, como por brotes y renuevos. Además, la planta vive todavía inmersa en la exterioridad del ser material. Tiene su centro fuera de sí: la luz a la que continuamente se vuelve, de suerte que, si la planta fuera consciente, la adoraría como a su dios. En resumen, la planta es una especie de organismo objetivo que no ha dado todavía el paso al verdadero organismo subjetivo, en el que la configuración externa concuerda con el concepto, de suerte que las partes existen principalmente como miembros y la subjetividad como unidad que todo lo penetra.

Este es el caso del *organismo animal,* en el que «la individualidad orgánica existe como subjetividad, en la medida en que la exterioridad propia de su forma es idealizada deviniendo miembro, mientras que el organismo preserva en su proceso hacia fuera su unidad autocentrada. Tal es la naturaleza animal que en la realidad y exterioridad de su individualidad inmediata es, por contraste, al mismo tiempo el sí-mismo reflejado de la individualidad, universalidad subjetiva que existe en sí»[32]. En

31. *Encyclop.*, II, § 339 adic., p. 468.
32. Ibid., § 350, p. 575s (O, II, p. 227).

el animal se ha hecho, pues, realidad aquella capacidad de autocentración que en forma de burdas anticipaciones hemos andado buscando a lo largo de nuestro recorrido por la naturaleza. Hegel lo compara a un sistema solar, en el que el sol hubiera absorbido a todos los otros astros. El animal, además, no está atado a un determinado espacio como la planta, sino que determina por sí mismo su lugar. Está dotado de un sentimiento de sí, por el que puede retrotraer las afecciones orgánicas a un centro negativo de unidad. Tiene una voz, por la que es capaz de expresar hacia fuera sus íntimos estremecimientos. En una palabra, como universalidad viviente el animal encarna el proceso del concepto. «El viviente es y se conserva en cuanto se reproduce a sí mismo; es solamente en cuanto se hace lo que es, es el fin presupuesto que a la vez es solamente resultado.»[33]

Según esto, Hegel estudia seguidamente el organismo animal bajo las tres rúbricas de proceso de la figura o anatomía, proceso de asimilación y nutrición o fisiología y proceso de reproducción. El tercer momento es el más importante, puesto que en él el concepto es determinado como universal concreto, como género *(Gattung)* que entra en relación con la subjetividad singular. En este contexto Hegel desarrolla ampliamente la relación de un género animal con las especies e individuos que incluye. Como era de esperar, la exposición subraya drásticamente la estricta subordinación de los individuos a la especie y al género. El género se particulariza primero en especies *(Arten)* y éstas a su vez se concretan en los individuos que las encarnan y a cuyo progreso sirven. Llegada a la individualidad la especie del animal se distingue en sí y por sí misma de las demás y mediante la negación de éstas también *para sí*. Así, en relación hostil, rebajando a los otros al grado de naturaleza inorgánica, la muerte violenta es el destino natural de los individuos[34]. Pero la relación del individuo con el género no pasa únicamente por este comportamiento negativo y hostil hacia los otros individuos. El género es también esencialmente relación afirmativa de la individualidad consigo mismo. En el origen de la nueva relación está la necesidad que surge en el individuo por el hecho de que como individuo singular es inadecuado a su género. De esta necesidad nace en el individuo el sentimiento de que le falta algo y el impulso «por alcanzar en otro individuo de su género su propio sentimiento de sí mismo, por reintegrarse a sí mismo mediante la unión con otro y, por el camino de esta mediación, conjugar el género consigo mismo y traerlo a la existencia. Este impulso da lugar a la unión sexual»[35]. Pero el sentimiento de plenitud que acompaña a la

33. Ibid., § 352, p. 853 (O, II, p. 239).
34. Cf. ibid., § 367, p. 668 (O, II, p. 264).
35. Ibid., § 368, p. 669 (O, II, p. 269).

unión sexual es tan transitorio como la existencia misma del animal. «El género se mantiene sólo mediante la ruina de los individuos, los cuales en el proceso de la unión sexual llenan su destino y, en cuanto no tienen otro más elevado, van así al encuentro de la muerte.»[36]

La inadecuación entre el individuo y su concepto genérico, que explica la sexualidad y la reproducción, lleva, pues, consigo la necesidad de la muerte. A lo largo de su vida el organismo animal está sujeto a diversas enfermedades, pero, «la enfermedad original del animal, el germen innato de muerte que lleva en su seno, es su desproporción para con lo universal. La supresión de esta desproporción es el cumplimiento de su destino. El individuo suprime esta desproporción dando a su ser individual la forma de lo universal; mas como no es sino un ser abstracto e inmediato, no llega sino a una realidad objetiva y abstracta, lo que hace que su actividad se embote y osifique, que su vida llegue a ser una rutina carente de movimiento, de modo que se extingue por sí mismo»[37].

El tema de la muerte allana el tránsito dialéctico de la naturaleza al espíritu. El proceso de reproducción constituye a ojos de Hegel una nueva forma de infinito malo. La universalidad que sólo puede realizarse en una serie indefinida de individuos perecederos ha de ceder el puesto a la verdadera universalidad del pensamiento. El ser mortal proviene de que la idea, el universal, no le es adecuado. El pensamiento, en cambio, en tanto que universal que existe para sí mismo, es el ser inmortal. En el ser viviente, a través de la anulación de la inmediatez de su realidad, la naturaleza ha superado su última exterioridad y el concepto que en ella existía sólo en sí ha llegado a ser para sí. «El fin de la naturaleza es maquinar su propia muerte, abrirse paso a través de la corteza de lo inmediato y sensible, quemarse a sí misma como el ave fénix y aparecer fuera de aquella exterioridad rejuvenecida como espíritu.»[38]

Hegel termina pidiendo excusas por la imperfección de su filosofía de la naturaleza. La causa de esta imperfección reside en la impotencia de la naturaleza para «realizar» el concepto. Naturaleza y concepto se comportan entre sí como contingencia y necesidad, accidentalidad y esencialidad, exterioridad e interioridad. «Aquella impotencia de la naturaleza pone límites a la filosofía y así no es razonable exigir del concepto que explique, demuestre o, como se dice, construya estos productos accidentales...»[39] Todo esto suena a capitulación. «Para explicar la naturaleza Hegel se ve obligado a reconocer junto al poder del logos la impo-

36. Ibid., § 369, p. 673 (O, II, p. 269s).
37. Ibid., § 375, p. 717 (O, II, p. 277).
38. Ibid., § 377 adic., p. 721.
39. Ibid., § 250, p. 63 (O, II, p. 17).

tencia de lo ilógico, o mejor dicho, la existencia de un poder rival ilógico. La razón no es ya enteramente la cosa misma, aunque el desarrollo gradual de la naturaleza proceda todavía de acuerdo con la gradación lógica.»[40] Por otra parte, a nadie sorprenderá que la filosofía hegeliana de la naturaleza no despertara excesivos entusiasmos en la comunidad científica. Sus construcciones apriorísticas al margen de la experiencia y en ocasiones contra ella no podían menos que suscitar las iras o el desprecio de los cultivadores de la ciencia natural. Investigación positiva y explicación filosófica de la naturaleza no tienen porque entrar en conflicto, pero una cosa es intentar comprender racionalmente la naturaleza y otra hacer violencia a los hechos o pretender dominar dialécticamente el curso de los procesos naturales. «Con todo no hay que olvidar que con su consideración teleológica global de la naturaleza Hegel se encuentra en buena compañía y que su filosofía de la naturaleza no es precisamente la pieza principal del sistema.»[41]

40. H. Meyer, *Abendländische Weltanschaunng*, IV, p. 372.
41. Ibid., p. 373.

CAPÍTULO UNDÉCIMO

LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU

El ruido desencadenado por la aparición de la naturaleza prosigue en el dominio del espíritu. Cabría decir incluso que se hace más ensordecedor, puesto que por él pasa todo el tumulto de la historia. Pero es un ruido creador. En la naturaleza, en el fondo, nunca pasa nada: es el reino de la necesidad. Ahora, en cambio, nos encontramos de bruces con la libertad. La libertad es la determinación fundamental del espíritu, como la gravedad lo es de la materia. Y además aquel ruido tiende a calmarse. El momento del espíritu es el momento del retorno. La idea absoluta, después de haberse perdido en la selva virgen de la naturaleza, empieza a encontrarse a sí misma en el hombre, retorna, pues, a su interioridad, a la conciencia de sí mismo como espíritu e inicia así un largo recorrido que, pasando por el hombre y su historia, culmina en el espíritu absoluto.

La filosofía del espíritu es la parte más noble y original del sistema hegeliano. Es también la que nuestro filósofo ha desarrollado con mayor amplitud. A ella dedica la tercera parte de la *Enciclopedia*. La exposición se prolonga en los *Fundamentos de la filosofía del derecho* y en los cursos de Berlín.

El concepto de espíritu no es nuevo en Hegel. Está presente en los escritos teológicos de su juventud y corona el desarrollo de la *Fenomenología*. Es ahora, sin embargo, que adquiere su perfil definitivo. Su origen primero se encuentra en la dogmática cristiana que Hegel aprendió en sus años mozos. El propio Hegel alude a esta inspiración teológica en la introducción que dedica a la nueva temática en la tercera parte de la *Enciclopedia*. «Los griegos son los primeros que han concebido de manera explícita el ser divino como espíritu; pero los griegos no se educaron ni en filosofía ni en la religión en el conocimiento de la absoluta infinitud

del espíritu... Solamente el cristianismo, por su doctrina del Dios-hombre y de la presencia del Espíritu Santo en la comunidad de los creyentes, ha introducido en la conciencia humana una relación completamente libre con lo infinito y ha traído a la par la posibilidad del conocimiento racional del espíritu en su absoluta infinitud.»[1] A todo ello hay que unir, como apunta W. Kaufmann, la tradición humanista germana de Goethe, Schiller y Hölderlin, cuyas obras estaban llenas de alusiones al *Geist*, como fuerza latente en la naturaleza y como aquel rasgo que distingue al hombre y a sus creaciones[2]. Ambas tradiciones se integran en el concepto hegeliano de espíritu: la raíz cristiana persiste, pero humanizada y secularizada, y transpuesta del plano de la «representación» religiosa al del «concepto» filosófico.

¿Qué entiende Hegel por espíritu? El espíritu «es el concepto realizado que es para sí, que se tiene a sí mismo por objeto»[3]. El espíritu tiene su presupuesto en la naturaleza que en él encuentra su verdad y desaparece como exterioridad para hacerse subjetividad y libertad. La esencia del espíritu es, por tanto, la libertad, es decir, la independencia respecto de otro, la autorreferencia. A esta libertad no se llega huyendo lo otro, sino superándolo. Lo otro, lo negativo, pertenece a la esencia del espíritu. En esta escisión reside la posibilidad del dolor. El espíritu es espíritu porque es autor de su propia libertad, porque «es capaz de soportar la negación de su inmediatez individual, el dolor infinito, mantenerse afirmativo en esta negatividad y ser idéntico a sí mismo»[4]. Con la libertad se relaciona la universalidad, la posibilidad del espíritu de manifestarse en una multitud de existencias particulares. El espíritu se realiza, pues, concretamente en el hombre, el único espíritu pensante, el ser que «se eleva por encima de la individualidad, de la sensación a la universalidad del pensamiento, al conocimiento de sí mismo, de su subjetividad»[5]. Pero a través del hombre y de sus máximas creaciones espirituales se manifiesta también el espíritu absoluto. Por ello Hegel se reafirma en su convicción de que «lo absoluto es el espíritu: ésta es la más alta distinción de lo absoluto»[6], en el bien entendido que «la más alta definición de lo absoluto no es el espíritu en general, sino el espíritu que se manifiesta completamente a sí mismo, el espíritu que tiene conciencia de sí, el espíritu infinitamente creador»[7], en una palabra, el espíritu absoluto,

1. *Encyclop.*, III, § 378 adic., p. 10.
2. Sobre el influjo de Goethe y Schiller en Hegel véase W. Kaufmann, o.c., p. 40-61.
3. *Encyclop.*, III, § 382 adic., p. 31.
4. Ibid., § 382, p. 31 (O, III, p. 11).
5. *Encyclop.*, III, § 381 adic., p. 30.
6. Ibid., § 384, p. 35 (O, III, p. 12).
7. Ibid., § 384 adic., p. 38.

«el espíritu que se concibe a sí mismo como poniendo por sí mismo el ser, produciendo por sí mismo su otro, la naturaleza y el espíritu finito, de suerte que ese su otro pierde para él toda apariencia de subsistencia, cesa completamente de ser para él un límite y aparece como el medio por el que alcanza su absoluto ser para sí, la absoluta unidad de su ser en sí y de su ser para sí, de su concepto y de su realidad»[8].

Según su costumbre, Hegel desarrolla la filosofía del espíritu en los tres consabidos momentos dialécticos. El espíritu puede considerarse como espíritu *subjetivo*, es decir, como un sujeto que se sabe a sí mismo, que tiene interioridad y libertad; como espíritu *objetivo* o espíritu que se manifiesta en las obras del espíritu, en el mundo del hombre; y finalmente como espíritu *absoluto* o infinito, en cuanto unidad de los dos momentos anteriores y retorno definitivo del espíritu a sí mismo.

1. El espíritu subjetivo

El espíritu emerge de la naturaleza como sujeto individual. En este sentido la filosofía del espíritu subjetivo constituye una filosofía del hombre como ser espiritual. Hegel analiza esta realidad espiritual del hombre en tres niveles sucesivos. Primero, inmediatamente, como espíritu inmerso en la corporeidad o *alma*. Tal es el objeto de la antropología. Después, mediatamente, como espíritu que se refleja sobre sí mismo en el yo o la *conciencia*. Tal es el objeto de la fenomenología del espíritu. Finalmente, como espíritu que ha retornado a sí y que no sólo es conciencia, sino *espíritu* que sabe y quiere. Tal es el objeto de la psicología.

a) *Antropología*

Hegel aborda de nuevo el estudio del alma en tres momentos sucesivos, que corresponden a lo que denomina respectivamente el «alma natural», el «alma sensitiva» y el «alma real». El *alma natural* o universal no debe ser considerada todavía como un sujeto. Hegel analiza aquí las cualidades y variaciones naturales del ser humano, es decir, sus relaciones con el clima, las estaciones del año, la alternancia de día y noche, las razas y naciones, las diferencias de edad y sexo, el sueño y la vigilia, etc. El

8. Ibid., p. 37s.

alma sensitiva empieza ya a ser individualidad interna. Más que de la vida sensitiva, se trata en este apartado de la vida del sentimiento, sobre todo del sentimiento de sí. Hegel lo estudia en sus dos expresiones extremas, el genio y la locura. En uno y otro caso el hombre aparece dominado por una idea dominante, con la diferencia de que, en el caso del genio, esta idea es coherente con la realidad y en el de la locura incoherente. Finalmente el *alma real* es la que existe como sujeto individual en una corporeidad formada y hecha por ella a su medida. No hay que concebir con todo el alma como una cosa. El alma es la identidad de lo exterior y de lo interior, pero de suerte que el primer aspecto se subordina al segundo. En este sentido, el alma tiene en su corporeidad su figura libre, su propia obra de arte, en la que se siente y se da a sentir. Es lo que suele significarse con la expresión según la cual el cuerpo es el espejo del alma. «A la expresión humana pertenece, por ejemplo, la posición eréctil en general, la formación de la mano como el instrumento absoluto, de la boca, risa, llanto, etc. y el tono espiritual difundido sobre el todo, el cual manifiesta inmediatamente el cuerpo como el aspecto externo de una naturaleza más alta.»[9]

b) *Fenomenología del espíritu*

Al contraponerse a su ser inmediato como corporeidad, el alma se hace yo o *conciencia* y se convierte como tal en objeto de la fenomenología del espíritu. Hegel rehace ahora en forma breve y precisa, despojándolo de las figuras históricas que lo acompañaban y reduciéndolo a sus hitos fundamentales: conciencia sensible, percepción, entendimiento, autoconciencia y razón, el mismo itinerario que ya recorrió en la gran obra que lleva este título.

c) *Psicología*

El desarrollo fenomenológico termina en la razón como identidad de subjetividad y objetividad. Tal es el concepto de *espíritu*, objeto de la psicología. Hegel lo estudia ahora en su doble actividad teórica y práctica. La primera parte de la intuición y, pasando por la representación, culmina en el pensamiento. La segunda tiene por objeto la voluntad que Hegel concibe como el retorno a sí y la permanencia en sí del pensamiento. El punto culminante de la voluntad es la libertad. La voluntad realmente libre es la unidad de los dos momentos anteriores, del espíritu teórico y del práctico, un querer libre como inteligencia libre. La libertad es la esencia y la misma realidad del espíritu. Sin embargo, partes enteras del mundo, África y Asia, nunca tuvieron esta idea. Los mismos griegos y romanos y sus grandes filósofos, Platón y Aristóteles, la conocieron sólo a medias. «Sabían solamente que el hombre es realmente libre mediante el nacimiento (como ciudadano ateniense, espartano, etc.) o mediante la fuerza del carácter y la cultura, mediante la filosofía (el esclavo, incluso como esclavo y encadenado, es libre). Esta idea llegó al mundo por obra del cristianismo, por el cual el individuo como tal tiene valor infinito, y siendo su objeto y fin el amor de Dios, está destinado a tener relación absoluta con Dios como espíritu y hacer que éste more en él; esto es, el hombre está destinado a la suma libertad.»[10]

9. Ibid., § 411, p. 246 (O, III, p. 78).

2. El espíritu objetivo

Al introducirse en la esfera de la libertad, el espíritu subjetivo sale de la subjetividad y entra en relación con una objetividad exteriormente dada, es decir, entra en el ámbito de las creaciones jurídicas y sociales de la actividad humana libre. «La libertad se configura como realidad de un mundo y recibe la forma de la necesidad, cuya conexión esencial es el sistema de las determinaciones de la libertad.»[11]

La teoría del espíritu objetivo constituye una de las más altas creaciones del genio de Hegel y se ha convertido en la base de la moderna filosofía de la cultura. El concepto de espíritu objetivo responde a una necesidad del sistema —es la antítesis que prepara la síntesis—, pero recoge al mismo tiempo una realidad cultural. Su mismo nombre expresa ya la realidad apuntada: «espíritu objetivo» quiere decir espíritu hecho objeto, incorporado u objetivado en las formas de cultura de la comunidad, en la que el hombre, el espíritu subjetivo, nace, crece y desarrolla. Todo hombre vive inmerso en un mundo cultural —lengua, costumbres, derecho, sistema de valores morales— que le acuña y le sostiene. El espíritu objetivo es una realidad sobreindividual sin conciencia propia. Si alcanza conciencia es sólo en la conciencia de los individuos. Pero aunque creado y sostenido por ellos, el espíritu subjetivo les sobre-

10. Ibid., § 482, p. 380 (O, III, p. 181). La filosofía del espíritu subjetivo no ha sido excesivamente estudiada. Constituye una excepción J.M. Petri, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, 3 vols., Dordrecht-Boston 1978. La obra incluye la traducción inglesa de los pasajes correspondientes de la *Enciclopedia*, amén de una introducción y abundantes notas.
11. *Encyclop.*, III, § 484, p. 382 (O, III, p. 186).

vive. Los individuos son, a la vez, sus criaturas y sus creadores. El espíritu objetivo tiene su propia vida, su nacimiento, floración y ocaso, en una palabra lo que llamamos historia.

El desarrollo del espíritu objetivo constituye para Hegel el desarrollo de la libertad. Pero hay que precisar lo que se entiende aquí por libertad. La libertad no consiste en hacer lo que a uno le viene en gana. Hegel la describe en sus tres formas principales. La primera es una capacidad general de querer (libertad natural); la segunda es la facultad de decidirse a placer por estos o aquellos objetos, a impulsos de la inclinación, pero en dependencia de las cosas (libertad de capricho); la tercera y suprema forma de libertad supera el querer natural y el capricho en lo universal, en lo idealmente bueno y justo. El camino hacia esta forma superior de libertad pasa por tres etapas que son el derecho, la moralidad y la eticidad.

a) *El derecho*

Un primer ensayo hacia la libertad es el derecho. Hegel es el filósofo del derecho. A su fundamentación dedicó la última de sus grandes obras, los *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Hegel se opone a la opinión común según la cual el derecho coarta la libertad. La verdad es exactamente lo contrario: el derecho es la condición de posibilidad y el ámbito de realización de la libertad. El sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu expresado por sí mismo como una segunda naturaleza. El derecho limita el capricho, no la libertad. ¿Qué sería de la libertad, sin una ordenación jurídica de derechos y deberes? En la ausencia de un estado moral, sólo queda el derecho. El derecho es, pues, un ensayo hacia la libertad, pero es un ensayo todavía imperfecto. Las leyes miran a los hombres no en su individualidad concreta sino de una manera abstracta y general. «Una existencia en general que sea existencia de la voluntad libre es el derecho.»[12] En el derecho la voluntad libre se refiere a la *persona*, como persona jurídica sujeto de derecho y, por lo mismo, de deberes, ya que ambos términos son correlativos. «Todo lo que es un derecho es también un deber y todo lo que es un deber es también un derecho.»[13] La personalidad contiene en general la capacidad jurídica y constituye el concepto y fundamentación abstracta del derecho también abstracto y, por tanto, formal. De ahí que

12. *Gundlinien der Philosophie des Rechts*, § 29, p. 79. Sobre la filosofía hegeliana del derecho cf. M. Riedel (dir.), *Materialien zur Hegels Rechtsphilosophie*, Francfort del Meno (1975), con aportaciones de diversos especialistas.
13. *Encyclop.*, § 486, p. 383 (O. III, p. 187s).

la norma básica del derecho rece así: «Sé persona y respeta a los otros como personas.»[14] Toda infracción del derecho supone tratar a una persona no como persona, sino como cosa. Pero el hombre, como ya mostró Kant, no puede ser tratado nunca como cosa, sino siempre como persona.

Del concepto de persona deriva, en efecto, el ámbito peculiar del derecho. Como persona el hombre tiene derecho a la propiedad, al contrato y a la pena. La propiedad constituye para la persona la esfera externa de su libertad. La propiedad es así la expresión de la absoluta superioridad del hombre sobre las cosas. «La persona tiene por fin substancial el derecho de poner su voluntad en toda cosa, la cual por ello es *mía*; de ahí el absoluto derecho de apropiación del hombre sobre todas las cosas.»[15] Ahora bien, el derecho no mira únicamente a la persona en sí misma, sino también en relación con las otras personas. Su finalidad es constituir un orden intersubjetivo, en el que las personas puedan coexistir. Esta tarea es tanto más ineludible, cuanto que la propiedad lleva consigo la posibilidad del conflicto: lo mío se opone a lo tuyo. De ahí la necesidad de completar el derecho de propiedad por el derecho contractual. El contrato surge de la coexistencia de varios propietarios que se reconocen mutuamente como personas. El contrato limita, pues, la propiedad, pero al mismo tiempo asegura a cada propietario la esfera propia de su libertad. Finalmente, en el ejercicio de ambos derechos puede surgir una voluntad particular que se oponga a la voluntad general y pretenda destruir el orden jurídico. El derecho penal nace, pues, de la infracción del derecho, de lo que Hegel denomina el entuerto. El entuerto, como antítesis o negación del derecho exige la síntesis, la negación de la negación. Ésta encuentra su realidad en la pena como restauración del orden jurídico. El sentido de la pena es, pues, volver a tratar la persona como persona. Por eso, quien tiene derecho a la pena es el mismo penado. El delincuente tiene derecho a que se le castigue, a que se le coloque de nuevo dentro del derecho, tratándole como una persona. En este sentido, Hegel se opone a las teorías penalistas de Beccaria y defiende el derecho del Estado a imponer en ciertos casos la pena máxima, la pena de muerte como expiación y anulación del delito.

b) *La moralidad*

El derecho, precisamente porque es abstracto y formal, mira inevitablemente a los hombres como números iguales. De ahí que deba ser

14. *Philosophie des Rechts*, § 36, p. 91.
15. Ibid., § 44, p. 97.

completado por la moralidad *(Moralität)*, en la que el individuo interviene con su conciencia y decisión. La moralidad tiene a la persona por sujeto. El deber ocupa ahora el lugar del derecho. Al imperio de la norma jurídica se substituye la reflexión de la voluntad libre que se troca en subjetividad. La moralidad se funda en efecto en la buena intención. Esto la subjetiviza y lleva consigo el peligro de una cierta inseguridad jurídica. Hegel se opone a este respecto al supuesto principio de la «moral jesuítica», según el cual el fin justifica los medios, es decir, una buena intención puede legitimar malas acciones. En cualquier caso, donde reina sólo la conciencia con sus motivaciones, no hay derecho que valga. De ahí la necesidad de trasladar la idea de moralidad a un terreno más firme, el de la ética objetiva.

c) *La eticidad*

Bajo el nombre de eticidad *(Sittlichkeit)* entiende Hegel un tipo de comportamiento moral que, a diferencia de la moral subjetiva, se encarna en las estructuras, hábitos y costumbres de una determinada sociedad. La eticidad es por ello la síntesis de los dos momentos anteriores del derecho y de la moralidad y la plena realización del espíritu objetivo. Hegel la define como la identidad del bien y de la voluntad subjetiva. La conciencia individual encuentra su realidad en el espíritu de un pueblo. La eticidad se funda en efecto en el *ethos*, en el hábito ético de un grupo humano como unidad de la voluntad universal y de la voluntad individual, del derecho y del deber. Sus tres momentos son la familia, la sociedad civil y el Estado. La familia es el momento inmediato «por el que el individuo encuentra su existencia substancial en su principio natural, en el género»[16]. Frente a la unidad inmediata de la familia, la sociedad civil constituye la antítesis. Hegel la define como «la totalidad relativa de las relaciones relativas de los individuos, unos con otros, como personas independientes»[17]. Quien dice relación, dice dependencia. En este sentido, la sociedad constituye un sistema de dependencias, encaminado sin embargo a satisfacer las necesidades y a garantizar el bienestar y los intereses de los individuos. Esto se logra mediante la división del trabajo, la administración de la justicia y las corporaciones. La sociedad civil es algo así como el lado externo del Estado. Le falta la substancia, el principio interno, y éste se encuentra en el Estado como tal. El Estado es para Hegel la substancia ética autoconsciente, la reunión

16. *Encyclop.*, III, § 518, p. 399 (O, III, p. 218).
17. Ibid., § 517, p. 399 (O, III, p. 217).

del principio de la familia y de la sociedad civil, en la que los individuos particulares, sin dejar de ser personas, viven de la totalidad. Su esencia es la misma unidad que se da en la familia como sentimiento del amor, pero elevada a la forma de la universalidad sabida.

Hegel pasa por ser el filósofo del Estado y lo es en buena medida. El Estado es la auténtica realización de la eticidad. Es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad. Todo lo que el hombre es se lo debe al Estado. Todo valor que tenga el hombre, toda realidad espiritual, la tiene merced al Estado. La apoteosis hegeliana del Estado no se detiene ni ante su divinización. El Estado es «el tránsito de Dios por el mundo»[18], la voluntad divina en cuanto actual que se desarrolla en forma real como organización del mundo, el poder de la razón que se realiza como voluntad, una especie de dios inmanente, ese «dios real», el dios de este mundo[19]. Es verdad que Hegel afirma expresamente que «al pensar en el Estado no hay que ponerse ante los ojos de los estados particulares, las instituciones particulares: hay que considerar más bien la idea»[20]. El Estado no es una obra de pura fantasía, está en el mundo y entra, por tanto, en la esfera de lo caprichoso, de la contingencia y del error. Pero esta salvedad no parece tener demasiada importancia. Y así Hegel recuerda a renglón seguido que «el hombre más feo, el criminal, el enfermo y el tullido, es siempre un hombre viviente. Lo afirmativo, la vida, subsiste a pesar de lo defectuoso y de eso afirmativo se trata aquí»[21]. El más feo de los hombres es todavía un hombre. En consecuencia ¿el más feo de los Estados será también un dios? Como anota Hirschberger, el parangón claudica, pero descubre el fondo naturalista de la concepción hegeliana del Estado[22].

En lo que se refiere a su teoría del Estado, Hegel se inclina por la monarquía constitucional. En ella la realidad del Estado, como individualidad en la totalidad, encuentra la forma más adecuada: el todo se concentra en un individuo, el monarca. Con todo, en política Hegel es enemigo de los doctrinarismos tan corrientes en su época. Una buena constitución no se hace *a priori*, de arriba abajo. Tampoco es como una prenda de confección que se acomode inmediatamente a todos los pueblos. Es el resultado de la experiencia, del trabajo y del progreso de siglos. En último término, una buena constitución es aquella en la que un determinado pueblo puede sentirse como en su casa.

La concepción hegeliana del Estado tiene resabios de estatismo, pero

18. *Philosophie des Rechts*, § 258, p. 336.
19. Cf. ibid.
20. Ibid.
21. Ibid.
22. Cf. *Historia de la filosofía*, II, p. 235.

encierra también una semilla de verdad. Hegel se opone a pensar el Estado como simple coacción y coartación de la libertad individual. Es más bien su condición de posibilidad. El hombre es naturalmente libre, pero sólo en sí. De hecho sólo es libre en el seno de un Estado. En el hecho de ser ciudadano de un buen Estado empieza el individuo a hacerse valer como tal. Sólo el Estado permite alcanzar el fin y la felicidad individuales. Como Aristóteles y mejor todavía que Aristóteles, Hegel ha comprendido que el hombre es un «animal político», un ser que no se realiza plenamente más que en la ciudad. Por ello concede a la política un valor que muchos filósofos desconocieron[23].

A través de sus tres momentos: familia, sociedad y Estado, la eticidad adquiere su contenido concreto. Hegel lo define significativamente como la inversión de los tres clásicos consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia. «En lugar de voto de castidad, sólo el matrimonio vale como ético y, por consiguiente, la familia como lo que hay de más alto en este aspecto del hombre; en lugar del voto de pobreza vale la actividad del adquirir mediante la inteligencia y la rectitud en el comercio y uso de la riqueza: la eticidad en la sociedad civil; en lugar del voto de obediencia vale la obediencia a la ley y a las instituciones legales del Estado que es la verdadera libertad: la eticidad en el Estado. Así, derecho y moralidad pueden llegar a ser efectivos.»[24] El propio Hegel subraya el sentido típicamente cismundano, la estricta inmanencia, y, por así decirlo, la rentabilidad de esta ética: «La sabiduría se hace concreta en este camino y hace que lleve en sí misma la justificación.»[25] En el fondo, se trata de una consagración de los valores burgueses y de las virtudes del buen ciudadano.

d) *La historia*

El desarrollo concreto de la idea del Estado conduce a la historia. Hegel ha dedicado al tema una de sus obras más populares: las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Hegel concibe la historia como la explicitación del espíritu en el tiempo. Si la historia es cosa del espíritu, es claro que su desarrollo será *racional*. Tal es en efecto el punto de vista de Hegel. El único pensamiento que la filosofía aporta a la historia «es el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige el mun-

23. Cfr. M. Regnier, *Hegel*, l.c., p. 280. Sobre el pensamiento político de Hegel cf. B. Bourgois, *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, 1972; F. Prieto, *El pensamiento político de Hegel*, Madrid, 1983. En particular, sobre el Estado cf. los clásicos estudios de F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 vols., Munich 1920; reed. Aalen 1962 y E. Weil, *Hegel et l'Etat*, París 1950.

24. *Encyclop.*, III, § 552, p. 438 (O, III, p. 288s).

25. Ibid., p. 439 (O, III, p. 289s).

do y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente»[26]. Este pensamiento es demostrado en filosofía y presupuesto en la historia. Pero este presupuesto ha de convertirse al final en el resultado de la lectura hegeliana de la historia. Quien mira el mundo racionalmente, lo encontrará, también a él racional. La consideración de la historia dará, pues, por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu. En este sentido, la comprensión filosófica de la historia se convierte para Hegel en una *teodicea*, una justificación de Dios en la que todo lo negativo —y es precisamente en la historia donde la masa entera del mal concreto se yergue ante nuestros ojos— desaparece finalmente como algo subordinado y superado ante el conocimiento de lo positivo, de que en la historia se ha ido realizando, pese a todo, el plan del espíritu.

El optimismo hegeliano se presta a muchos malentendidos. Por supuesto, es un optimismo que no tiene nada de fácil, antes mucho de trágico. Hegel no participó jamás de la idea que acabaría dominando los ambientes progresistas e ilustrados de la segunda mitad del siglo XIX, según la cual la felicidad habría ido en aumento a lo largo de la historia y su consecución definitiva por el hombre estaría ya a la vuelta de la esquina. «La historia no es el terreno de la felicidad: las épocas de felicidad son en ella hojas en blanco.»[27] Hegel no cierra los ojos a todo lo que hay de aparente sinrazón, de crueldad, de injusticia y de locura en el acontecer histórico. Si pese a todo opta por la racionalidad de su proceso, es porque se fija en la meta y no en los esfuerzos y sinsabores del camino. La visión concreta de la historia engendra no sólo tristeza, sino también compasión e indignación. Pero «incluso al mirar la historia como esa mesa de matadero sobre la que se han sacrificado la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, viene necesariamente al pensamiento la pregunta de *para quién, para qué fin* último se han llevado a cabo estos sacrificios inauditos»[28]. Y para Hegel la res-

26. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 34 (G, p. 14). Estas lecciones, profesadas por Hegel en Berlín en años alternos, de 1822 a 1831, sobre todo su célebre *Introducción*, constituyen uno de los textos más aptos para iniciarse en el estudio de Hegel. Sobre Hegel como filósofo de la historia cf. G. Lasson, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig 1920, A. Plebe, *Hegel. Filosofo della storia*, Turín 1951 y J. D'Hondt, *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, París 1966. Sobre la concepción hegeliana de la historia véase S. Vanni Rovighi, *La concezione hegeliana della storia*, Milán 1942 y J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París 1948; trad. castellana de A. Drazul, Buenos Aires 1970. El libro ya citado de R. Flórez, *La dialéctica de la historia en Hegel*, constituye el intento de abordar al entero Hegel (incluso en su génesis intelectual) desde su concepción dialéctica de la historia. Véase del mismo R. Flórez, *Lógica y racionalización de la historia en Hegel*, en: *Estudios sobre Kant y Hegel*, Universidad de Salamanca 1982, pp. 114-141. Una exposición sintética, pero algo más detallada que la presente de la filosofía hegeliana de la historia puede verse en E. Colomer, *Hombre e historia*, Barcelona 1963, pp. 75-110. Cf. también los sabrosos ensayos de J. Ortega y Gasset, *La «Filosofía de la historia» de Hegel y la historiología* y *En el centenario de Hegel*, en: *Kant, Hegel y Dilthey*, Madrid 1958, pp. 61-121.

27. *Philosophie der Geschichte*, p. 56 (G, p. 70). Véase sobre el tema W. Kaufmann, o.c., p. 347s.

28. *Philosophie der Geschichte*, p. 49 (G, p. 60).

puesta no ofrece lugar a dudas. El verdadero protagonista de la historia es el *espíritu* y el fin que le mueve la conquista de su *libertad*. La historia es el proceso de desarrollo de la libertad. Lo que está en juego en ella es el progreso del hombre en la conciencia de su libertad. Tal es el único gran tema de fondo. En comparación con él, el resto es pura anécdota.

Hegel distingue tres estadios en este progreso en la conciencia de la libertad que constituye la trama de la historia, tres estadios que representan al mismo tiempo los tres hitos básicos de su evolución. En el antiguo Oriente sólo *uno* era libre. En Grecia y Roma *algunos* eran libres. En el mundo moderno europeo *todos* son libres[29]. Los orientales no sabían, pues, que el hombre en cuanto tal es libre; y como no lo sabían no lo eran. Sólo sabían que había uno libre, pero justamente por ello tal libertad era pura arbitrariedad, ya sea en la forma de la crueldad y del salvajismo o en la forma de la dulzura y de la mansedumbre. Ese uno era un *déspota*, no era todavía un hombre. Con los griegos surgió por vez primera la conciencia de la libertad y por ello llegaron también a ser libres. Pero los griegos y después los romanos sólo supieron que había algunos hombres libres: los *ciudadanos*, no el hombre en cuanto tal. Por ello no sólo tuvieron esclavos, sino que su hermosa libertad estaba ligada a la existencia de la esclavitud. Era una libertad limitada, efímera y casual como una flor silvestre, que coexistía de hecho con la servidumbre de lo humano. Fueron, pues, los pueblos germanos del norte de Europa los primeros en alcanzar la conciencia de que *el hombre en cuanto hombre es libre*, de que la libertad del espíritu constituye su propia naturaleza. Esta conciencia surgió primeramente en la región más íntima del espíritu, en la religión. El cristianismo trae al mundo la idea de la libertad espiritual, de la libertad absoluta del hombre en Dios. Pero con la adopción del cristianismo no desapareció en el acto la esclavitud, ni se fundamentó sin más la vida política en el principio de la libertad. La realización de la libertad espiritual en el ámbito de lo secular como libertad temporal y política, tal ha sido la larga y penosa tarea que constituye la historia.

¿Qué *medios* utiliza el espíritu para realizar su fin? Estos medios pueden parecer a primera vista los más contrarios al fin. Son en efecto los pequeños intereses, necesidades y pasiones humanas que aparecen a cada paso en el escenario de la historia. Hegel afirma incluso que sin pasión nada grande se ha realizado en el mundo. Pero, ¿cómo puede el espíritu con esa enorme masa de intereses y pasiones individuales, en una palabra de egoísmo, realizar el fin universal de la historia? Aquí encuentra

29. Cf. ibid., p. 45ss (G. p. 43ss).

su lugar el conocido tema de la astucia de la razón *(List der Vernunft)*[30]. La razón hace que el interés particular de la pasión sirva de cebo a la realización del interés universal. Sus instrumentos son los grandes individuos históricos, los hombres cuyo fin individual incluye el fin universal del espíritu. Tales hombres —Alejandro, César, Napoleón— no tenían necesariamente conciencia de que sus fines particulares eran sólo momentos del fin universal. Pero como políticos clarividentes sabían lo que estaba en el tiempo, hacían lo que debía hacerse y así el logro de su interés personal se asociaba a una tarea de ámbito universal. No es preciso decir que el destino de estos hombres no tiene nada de risueño. Cumplieron su misión, he aquí que caen como el pétalo de una flor una vez asegurado el fruto. Los grandes héroes históricos pagan de este modo con el sacrificio de su felicidad y hasta de su vida lo que había de pasión en su obra. El individuo perece, pero lo idea se salva.

La *institución* que asegura la consecución del fin, al que se dirige la historia, es el Estado. El Estado es algo así como el material con el que se construye en la historia el fin último del espíritu. Es la realización de la libertad, la unión de la voluntad universal del espíritu y de la voluntad subjetiva del individuo. Por eso los grandes individuos históricos han sido los creadores de grandes Estados. Y por eso también en la historia universal sólo cuentan los pueblos que han formado un Estado. Únicamente estos pueblos son pueblos históricos.

Resumamos por unos instantes el camino recorrido y advertiremos que el pensamiento hegeliano se ha desplegado dialécticamente conforme a los tres momentos típicos de tesis, antítesis y síntesis. La meta de la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad (tesis); los medios para lograr ese fin son las pasiones y egoísmos de los individuos (antítesis); la unión de ambos momentos y el ámbito de realización de la libertad es el Estado (síntesis).

Dirijamos ahora nuestra mirada al curso de la historia. Hegel lo caracteriza por el principio del cambio. También la naturaleza cambia, pero conforme a la ley de repetición. Las transformaciones de la naturaleza, pese a su casi infinita diversidad, constituyen un círculo que se repite siempre. A ellas se aplica exactamente el dicho bíblico: «Nada nuevo bajo el sol» (Ecl 1,9). Lo que fue, eso será; lo que sucedió, eso sucederá. Bajo el sol natural no acaece nada nuevo. Por eso la contemplación de la naturaleza es aburrida. A la larga el espectáculo de sus transformaciones produce hastío. La historia, en cambio, se sitúa en la dimensión de lo nuevo. El principio del cambio encierra en ella dos momentos: muerte y

30. Cf. ibid., p. 63 (G. p. 81).

nacimiento, ocaso y aurora. Mirado el curso de la historia desde su lado negativo nos parece ocaso. Ello conduce a la visión nostálgica de las ruinas de glorias pasadas. Pero este ocaso es a la vez aurora de nueva vida. Cada gran pueblo histórico tiene una misión que cumplir. En él se encarna un determinado espíritu que quiere construirse un mundo a su medida. Es la idea romántica del espíritu nacional *(Volksgeist)* que Hegel incorpora a su visión de la historia. «El espíritu procede condenándose en la serie de los grandes pueblos históricos, cada uno de los cuales es una autointerpretación que el espíritu ensaya. Por eso en la historia no ha triunfado en cada época más que un pueblo: porque sólo en él actuaba el espíritu, que lo necesitaba como un peldaño para su genial ascensión hacia la pura idea de sí mismo.»[31]

Los pueblos son lo que son sus hazañas. Todo gran pueblo histórico, como resultado de su paso por la historia, va madurando un precioso fruto: un mundo real, con su religión, su arte, su filosofía, sus instituciones y sus gestas. El pueblo muere, pero el fruto maduro del que es portador cae en el regazo de otro pueblo y se torna en simiente que éste a su vez deberá hacer madurar. Y así comienza un nuevo proceso de vida y de muerte, pero siempre en un plano superior. El espíritu pasa de un pueblo a otro. Siempre es el pueblo hegemónico quien tiene de su parte la idea. Hegel hace suyo a este respecto el célebre verso del poema de Schiller *Resignación:* «La historia universal es el juicio universal» *(Die Weltgeschichte ist das Weltgericht).* No hay que esperar, pues, al fin de la historia para que llegue el juicio. La misma historia es juicio. Juicio extraño y ambiguo, ya que en él la idea coincide siempre con la realidad, el derecho con la fuerza. En concreto este juicio no puede ser otra cosa que la justificación racional del hecho consumado. Hegel ha erigido en principio el dicho popular: «Los vencedores tienen siempre razón.»

Con todo Hegel reconoce en ocasiones que el valor moral individual trasciende el desenvolvimiento histórico de la idea. «Aquellos que en virtud de una determinación ética y de un ánimo noble se han opuesto a lo que era necesario para el progreso de la idea del espíritu se encuentran, en cuanto al valor moral se refiere, por encima de aquellos cuyos crímenes se han convertido, dentro de un orden más elevado, en medios para dar realidad a la voluntad de este orden.»[32] La historia, pues, no lo es todo. Aunque en ella nos ocupemos sólo del resultado objetivo de las acciones de los individuos y no de sus sentimientos e intenciones, aunque nos resignemos a considerar a los individuos sólo como medios y a sacrificar su individualidad al progreso histórico de la idea, hay en ellos

31. J. Ortega y Gasset, *En el centenario de Hegel*, l.c., p. 110s.
32. *Philosophie der Geschichte*, p. 105 (G, p. 139).

algo decididamente no subordinado, algo eterno y divino: su conciencia moral y religiosa. «La religiosidad y la eticidad de una vida limitada —la de un pastor o la de un labrador— concentrada en su intimidad y reducida a unas pocas y sencillas relaciones vitales tiene valor infinito, el mismo valor que la religiosidad y la eticidad de un conocimiento cultivado y de una existencia rica en amplitud de relaciones y acciones. Este centro íntimo, esta sencilla región del derecho de la libertad subjetiva, el hogar de la voluntad, de la decisión y de la acción, el contenido abstracto de la conciencia, aquello en donde se contiene la culpa y el valor del individuo y su juicio eterno, permanece inviolable y alejado del estrépito de la historia universal y de los cambios, no sólo externos y temporales, sino también de aquellos que lleva consigo la absoluta necesidad del concepto de libertad.»[33]

La visión histórica de Hegel es claramente occidentalista: el sol de la historia nace en Asia y se pone en Europa. «La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término. Asia el comienzo.»[34]

Hegel desarrolla ulteriormente esta gran visión partiendo de la imagen de la vida humana. Oriente representa la infancia; Grecia y Roma la alegría de la juventud y el trabajo ímprobo de la virilidad; el occidente germano-cristiano la plenitud de la madurez. El esquema se diferencia del de la *Fenomenología* por la inclusión de Asia. Otros elementos de diferenciación son también la atención prestada a Israel y a la reforma luterana. Israel se caracteriza por su religión del pensamiento puro. En este pequeño pueblo se realiza el corte más radical entre Oriente y Occidente. En Israel el hombre ha tenido conciencia por vez primera de que Dios es espíritu. La naturaleza es rebajada a la condición de criatura y el espíritu creador pasa a ser lo primero. La reforma luterana significa la reconquista de la interioridad cristiana frente a la exterioridad de la Iglesia medieval. Por ello sólo podía surgir en el marco de un pueblo como el alemán que tiene por característica la interioridad. «La intimidad del espíritu germánico fue el terreno propio de la reforma y solamente de esta simplicidad y sencillez pudo surgir la gran obra. El principio de la libertad espiritual se había conservado aquí y aquí llevó a cabo la profunda revolución, partiendo del corazón simple y sencillo.»[35] Mientras los otros pueblos europeos habían salido al mundo, habían ido a América o a las Indias orientales a adquirir riquezas y a fundar un imperio colonial, en Alemania, en donde se conservaba la pura espiritualidad inte-

33. Ibid., p. 68 (G, p. 84).
34. Ibid., p. 150 (G, p. 215).
35. Ibid., p. 521s (G, p. 782).

rior, un monje tosco y obscuro buscó la perfección en su propio espíritu. La sencilla doctrina de Lutero es la doctrina de la libertad interior, a saber, que el acontecimiento de la salvación tiene sólo lugar en el corazón y en el espíritu. Con esto se logró en la Iglesia la pura intimidad del alma y se aseguró la libertad cristiana.

La consecuencia política de la reforma es la reconciliación entre la Iglesia y el Estado y la realización temporal de la libertad. La libertad en el Estado está asegurada y confirmada por la religión. Frente a la concepción medieval que consideraba lo mundano como malo, surge ahora en los países reformados la conciencia de que lo temporal y mundano, lo ético y justo en el Estado, no sólo es algo bueno, sino también algo querido por Dios. Sólo en el seno de la obediencia al Estado es el hombre verdaderamente libre. Por eso, en los países reformados no fue necesaria la revolución. La revolución pasó en ellos de largo y, sin embargo, se realizaron sus principios. Hegel piensa que una verdadera revolución no es posible sin la reforma. He aquí, junto al formalismo de la libertad revolucionaria, la causa más honda del fracaso parcial de la Revolución francesa. El mundo románico «siguió encadenado a la esclavitud política por obra de la servidumbre religiosa. Porque es falso creer que puedan romperse las cadenas del derecho y de la libertad sin la emancipación de la conciencia y que pueda haber revolución sin reforma»[36]. El liberalismo, propagado por los ejércitos de Napoleón, ha pretendido ser en los países románicos el substituto de la reforma. Pero el liberalismo proclama sólo una libertad abstracta que es vencida inevitablemente por lo concreto de la vida y de la realidad. Y, sobre todo, el liberalismo es incapaz de cambiar las almas. «Una fuerza que se impone exteriormente no logra nada duradero. Napoleón no fue capaz de someter España a la libertad, lo mismo que Felipe II no puedo someter Holanda a la esclavitud.»[37]

Hegel cierra sus lecciones sobre la historia universal con una última confesión de su optimismo racionalista. Ha cumplido su designio de mostrar que la historia entera no es sino la marcha del espíritu hacia la conquista de su libertad y que su realización temporal se halla en el Estado. «Reconocer que la historia universal es este curso evolutivo y la realización del espíritu bajo el cambiante espectáculo de sus acontecimientos, tal es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia... Lo único que puede reconciliar el espíritu con la historia universal y la realidad es el conocimiento de que cuanto ha sucedido y sucede todos los

36. Ibid., p. 564 (G, p. 831).
37. Ibid.

días no sólo proviene de Dios y no sólo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo.»[38]

K. Löwith tiene perfecta razón al interpretar la visión hegeliana de la historia como una secularización de la teología cristiana. Hegel es acaso el último filósofo de la historia, porque es el último filósofo cuyo inmenso sentido histórico estuvo todavía disciplinado por la tradición cristiana. Pero en su intento de secularizar la fe se le ha escapado a Hegel uno de los aspectos más profundos de la visión cristiana de la historia: la esperanza escatológica. Hegel, en cambio, transmutó la esperanza cristiana trascendente en el conocimiento de la autorrealización inmanente del espíritu en la historia y contempló, en consecuencia, la historia universal como una consumación en sí misma. «La frase "la historia universal es el juicio universal" es tan religiosa en su motivación original, por significar que la historia del mundo tendrá su consumación en un juicio del mundo, como irreligiosa en su aplicación secular, al significar que el juicio está contenido en el proceso histórico como tal. Hegel mismo no percibió la profunda ambigüedad de su gran intento de transmutar la teología en filosofía y de realizar el reino de Dios en términos de historia del mundo.»[39] Pero era inevitable que esta ambigüedad saliera a la luz del día, sobre todo desde el momento en que Marx puso la verdad de la filosofía en su realización como praxis y la consumación inmanente de la historia en la instauración del reino del hombre.

3. El espíritu absoluto

El espíritu absoluto es la síntesis de todos los anteriores momentos, del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo, como también de naturaleza y espíritu. Naturaleza y espíritu tienen aquí su raíz común. Esta raíz es lo absoluto que retorna a sí mismo y se revela como lo que es en sí y para sí, como lo absoluto autoconsciente o espíritu absoluto. Lo absoluto no es una cosa absoluta, sino el fundamento absoluto de todas las cosas. Se trata en el fondo del pensamiento absoluto que se piensa a sí mismo, pero que se manifiesta en la actividad espiritual del hombre, la que tiene que ver con el todo, con el sentido último de todo. De ahí los tres

38. Ibid., p. 569 (G, p. 837). Lo propio de Hegel es conjugar libertad y necesidad. Por ello el proyecto hegeliano de la libertad ha de encontrar su lugar en el desarrollo de la historia y ha de encarnarse en el Estado. R. Valls Plana, *El sistema hegelià, «ciència» o tomba de la llibertat?*, en: «Enrahonar», 3 (1982) 5-11, desarrolla bien esta problemática, aparentemente insoluble, y muestra a la par, en defensa de Hegel, que la construcción sólida de la libertad no puede hacerse fuera de la racionalidad.
39. K. Löwith, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid 1965, p. 86s.

momentos del espíritu absoluto: arte, religión y filosofía. En el arte se trata de la manifestación sensible de lo absoluto: la idea es *intuida*. En la religión de su representación simbólica: la idea es *representada*. Finalmente, en la filosofía del mismo saber de lo absoluto: la idea es *concebida*.

a) *El arte*

La vida más allá de la lucha y del trabajo se llama ocio. En el marco del ocio nace el arte. Nuestro filósofo lo hace objeto de su reflexión en las *Lecciones sobre la filosofía del arte*. En Hegel la estética se convierte, pues, expresamente en filosofía del arte. «La estética tiene por objeto el vasto imperio de lo bello. Su dominio es principalmente el de lo bello en el arte. Para emplear la expresión que mejor conviene a esta ciencia la llamaremos filosofía del arte y de las bellas artes.» Hegel concibe la estética de un modo mucho menos formal y subjetivo que Kant. Éste había definido el placer estético como complacencia desinteresada. Esta complacencia procedía no del objeto, sino de su correspondencia con el libre juego de nuestras facultades. La estética de Hegel se mantiene también ajena al mundo del interés, en un plano contemplativo, dentro de los marcos del ocio, pero lo que le interesa no es la repercusión del objeto bello en el espíritu, sino su contenido de belleza. Ahora bien, ¿qué es la belleza? Hegel la define como la aparición sensible de la idea. La belleza es la idea encarnada en un medio sensible (piedra, color, sonido) y bajo la forma de un fenómeno concreto. Lo bello es la idea: no la idea abstracta, anterior a la manifestación, irrealizada, sino la idea concreta y realizada, inseparable de la forma. En Hegel, pues, hay un objeto en el arte. La aparición sensible de la idea deja aparecer algo y si este algo encarna un ideal, tiene también una realidad específica que se concentra en la belleza[40].

Hegel divide su estética en tres momentos. El primero trata de la idea de belleza artística o del ideal; el segundo del desarrollo del ideal en las formas específicas o conceptos fundamentales de la belleza; el tercero del sistema de las artes particulares.

Objetiva por su contenido, la estética de Hegel es idealista por su forma: la belleza es realización de un contenido ideal. Por ello, al revés

40. En esta breve presentación de la filosofía hegeliana del arte tenemos muy encuenta la exposición de E. Bloch, o.c., p. 255ss. Sobre el pensamiento estético de Hegel véase H. Kuhn, *Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel*, Munich 1966. Cf. también C. Cordua, *Idea y figura. El concepto hegeliano de arte*, Puerto Rico 1979. El trabajo se centra en la problemática en torno al ser del arte. Son también de utilidad B. Theyssedre, *L'esthétique de Hegel*, Paris 1958 y J. Kaminsky, *Hegel on Art*, Albany 1962.

de Kant, Hegel privilegia frente a lo bello natural lo bello artístico. Si habla de lo primero es sólo como eslabón y etapa previa para lo segundo. La belleza, en efecto, se realiza más en el arte que en la naturaleza. La belleza de los seres naturales, incluso del cuerpo humano, es siempre limitada. La necesidad de lo bello en el arte brota, pues, de las imperfecciones de la naturaleza. El arte vence la impotencia de la naturaleza por encarnar un ideal. Es Fidias y no la naturaleza quien logra la perfección del cuerpo humano; y es Shakespeare y no la historia quien crea personajes en los que resplandece el carácter. El arte *idealiza*, es decir, trabaja en el sentido del espíritu. Por eso Hegel rechaza la teoría aristotélica del arte como mera imitación de la naturaleza. La belleza ideal del arte es superior a la belleza de los seres naturales, aunque éstos se llamen obras de Dios y aquélla sea obra del hombre. La razón estriba en que lo divino se manifiesta en el hombre de una forma más elevada que en la naturaleza. Dios es espíritu y en consecuencia el hombre es su verdadero intermediario.

De ahí que el segundo momento de la estética hegeliana se consagre a las formas o conceptos fundamentales de la belleza artística. Tales son las tres célebres categorías de lo *simbólico*, lo *clásico* y lo *romántico*[41]. Estas tres formas artísticas se originan de la relación entre la idea y su manifestación exterior, o sea entre el contenido ideal y su forma de expresión material.

En el arte simbólico la materia predomina sobre la forma. La idea aparece sólo lantente y pugna por apropiarse su forma. La idea busca su expresión en el arte, sin encontrarla. Es el arte de los pueblos de Oriente con su carácter fascinante, misterioso y enigmático. En el arte clásico materia y forma se equilibran: la idea se encarna plenamente en la materia. El arte clásico se caracteriza, pues, por la unidad y armonía perfecta de la idea y su manifestación exterior. Con ella el arte ha alcanzado su perfección en tanto que cumple el acuerdo perfecto entre la idea como unidad espiritual y la forma como realidad sensible y corporal. Toda hostilidad ha desaparecido entre los dos elementos, para dar lugar a una perfecta armonía. No es preciso decir que esta íntima unión del elemento espiritual y del elemento sensible sólo puede darse en la forma humana. Estamos, pues, ante el arte griego con sus bellos dioses marmóreos que no son, en el fondo, sino hombres espiritualizados y glorificados. Finalmente, en el arte romántico prevalece la forma. La idea se abre paso por doquier y triunfa sobre la materia, como en las catedrales

41. Sobre estas tres grandes categorías estéticas cf. *Vorlesungen über die Ästhetik*, I (SW, vol XII), pp. 115-122. Tras esta presentación general Hegel desarrolla ulteriormente la misma temática en la historia. Véase en particular ibid., I, p. 403ss.; II (SW, vol. XIII), p. 3ss; 120ss.

góticas que se alzan libremente en el aire, irguiéndose hacia el infinito. Lo que constituye el fondo verdadero del arte romántico es, pues, la conciencia que tiene el espíritu de su naturaleza infinita y por ello de su independencia y libertad. No es preciso decir que bajo el epígrafe de arte romántico Hegel no entiende tanto la corriente literaria que lleva este nombre, cuanto el arte cristiano, la cultura religiosa ideal de la edad media.

El tercer momento de la estética hegeliana se dedica al sistema de las artes particulares: la arquitectura, la escultura, la pintura, la música y la poesía. Hegel lo concibe como un progresivo proceso de espiritualización. Las artes del espacio (arquitectura, escultura, pintura) ceden el paso a las del tiempo (música y poesía). En esta última, como forma suprema del arte, culmina todo el sistema. En la arquitectura, en efecto, predomina la materia, la gravedad, la piedra. El resultado es un simple reflejo de espíritu. En la escultura la materia, la piedra, se hace forma. La escultura representa la individualidad espiritual mediante la representación corpórea. En la pintura el elemento material empieza a volatilizarse. El espacio se reduce a superficie. La materia aparece sólo como la apariencia mágica del colorido. Hemos dejado atrás el arte simbólico y clásico y entramos en el dominio del arte romántico. En la música la forma espiritual absorbe totalmente la materia. Es el arte romántico por excelencia, el arte del tiempo, que lleva al extremo la subjetividad tanto hacia el interior como hacia el exterior. La dispersión material y la espacialidad son superadas: la materia tiembla y el resultado de este temblor vibratorio es el sonido, el material de la música. Pero el sonido es todavía lo sensible puesto de un modo negativo: la música es la antítesis frente a la tesis de las artes espaciales. Es, pues, la noche que anuncia el nuevo día de la síntesis, la poesía, en la que el sonido se hace inteligible y se articula en la palabra.

La poesía expresa inmediatamente el espíritu en el espíritu mismo, con todas las concepciones de la imaginación y del arte, y esto sin manifestarlo visible y corporalmente a la mirada. Por ello es el arte universal, el arte del espíritu que se ha hecho libre en sí mismo, del espíritu que se mueve solamente en el espacio interior y en el tiempo interior de la representación y de la sensación. Llevado de su manía clasificatoria Hegel distingue todavía tres tipos de poesía. Una poesía pictórica: la epopeya; otra musical: la lírica; y como unión de ambas y tránsito al estadio superior de la religión, la poesía dramática. El drama revela como comedia la subjetividad hinchada que lo destruye todo por la risa y como tragedia la subjetividad llena de contenido que obra como se debe obrar. Por eso la tragedia tiene un final silencioso. A la palabra, al sonido articulado,

sucede el silencio. Y este silencio apunta hacia lo que la palabra no puede expresar: la reconciliación con la eterna justicia[42].

La tragedia representa, pues, el punto dialéctico de transición entre el arte y la religión. Llega un momento en que el arte no es suficiente. En él se anuncia un no sé qué lleno de esperanza, pero esta esperanza se traspasa más allá del arte, a un nuevo tipo de reconciliación, en la que el hombre recibe satisfacción y no sólo como en la tragedia las potencias universales.

b) *La religión*

La vida más allá del arte se llama fe. En esta nueva forma de vida no se trata ya de pura contemplación desinteresada, sino de acción, de una actividad interior del espíritu. En cuanto fe que cree, se llama devoción. En cuanto fe creída, reconciliación. Una y otra tienen un elemento común: la renuncia. El corazón inmediato es aquello a lo que hay que renunciar porque es el factor que no deja en libertad el espíritu. La forma romántica del arte había preparado ya ese nuevo paso, pero el arte entero lo exige. El arte en Hegel tiene ya que ver con la religión. De hecho, el filósofo se refiere casi siempre al arte religioso. Pero el arte se mantiene dentro de la intuición sensible, la cual, por ser finita, no puede adueñarse de lo infinito. En la religión, en cambio, desaparece el elemento sensible en favor de un modo más alto de conciencia: la representación religiosa[43].

La religión es la presencia de la idea absoluta bajo forma de representación *(Vorstellung)*. La representación es ya pensamiento y no mera intuición; pero es pensamiento representativo. La representación es la imagen elevada a la forma del universal, del pensamiento, que hace que la esencia del objeto se encuentre fijada y colocada delante del espíritu representativo. Esta exterioridad entre el objeto y el espíritu es propia de la conciencia religiosa común y contradice la exigencia de unificar las representaciones religiosas. La contradicción se resuelve a medida que la

42. Para el desarrollo del sistema de las artes particulares cf. *Ästhetik*, II, p. 243ss; III (SW, vol. XIV), p. 3ss.

43. Cf. E. Bloch, o.c., p. 295. La filosofía de la religión es objeto últimamente de numerosos estudios. Sobresale la monumental obra de A. Chapelle, *Hegel et la religion*, I: *La problématique;* II: *La dialectique. Dieu et la création;* III: *La dialectique. La théologie et l'Église*, París 1963-71. Abordan aspectos particulares de esta amplia temática entre otros E. Schmidt, *Hegels Lehre von Gott*, Gütersloh 1952; C. Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, París 1964; J. Splett, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Friburgo-Munich 1965; M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlín 1970; A. Léonard, *La foi chez Hegel*, París 1970; F. Guibal, *Dieu selon Hegel*, París 1975. Véase también el volumen en colaboración: *Hegel et la théologie contemporaine, L'absolu dans l'histoire*, Neuchâtel-París 1977, con aportaciones de teólogos y especialistas de renombre. Refleja bien el *pathos* místico del pensamiento religioso de Hegel I. Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Berna 1946.

religión se convierte en saber. Tal es la tarea que Hegel llevará a cabo con su filosofía. Pero la verdadera fe es ya un avance en esta tarea, en cuanto que en ella la conciencia religiosa se abandona en su objeto.

Como ocurrió en el caso de la historia y del arte, Hegel dedica al nuevo tema sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Su pensamiento se despliega como de costumbre en tres momentos. Primero trata de la idea de la religión; después de su desarrollo histórico hasta el cristianismo; finalmente del mismo cristianismo como religión absoluta.

En lo que se refiere a la idea de la religión, Hegel se opone a las tendencias teológicas más o menos fideístas del protestantismo contemporáneo y se erige en defensor de la estructura racional de la religión. La religión es una experiencia profundamente humana. Su raíz ha de encontrarse, pues, en aquello que es más propio del hombre: el pensamiento. Pero, ¿en qué acto del pensamiento se expresa la experiencia religiosa? Si hemos de hacer caso de Jacobi y Schleiermacher este acto tendría que ver con la intuición o el sentimiento. Jacobi, en efecto, para superar a Kant, había puesto el origen de la religión en una aprehensión directa de Dios: la fe como revelación interior y originaria. No la fe práctica de Kant, ni la fe mediada a través de una revelación, sino un conocimiento íntimo de la presencia de Dios en el alma. Schleiermacher por su parte buscó en el sentimiento un camino de acceso a la religión. La fe sería en su opinión el sentimiento de dependencia absoluta. Hegel se opone aquí como en otras partes al conocimiento inmediato. Lo que se tiene por saber inmediato es fruto de un razonamiento virtual, de un discurso, aunque no se tenga conciencia de ello. No hay intuición sin pensamiento discursivo precedente. Pero Hegel se ensaña sobre todo en la crítica de la tesis de su colega y rival berlinés, Schleiermacher. El sentimiento es subjetivo: no le importa el contenido. En cuanto sentimiento el culto del buey Apis es tan verdadero como la adoración de la Trinidad. Para la verdadera fe, en cambio, es importante que el contenido se legitime y se dé a conocer como verdadero. Si Schleiermacher tuviera razón, si la fe fuese el sentimiento de dependencia absoluta, el perro sería más religioso que el hombre. La fe no es, pues, sentimiento, sino certeza de la relación entre lo absoluto y la conciencia. Su lugar es la subjetividad que ha sabido mediar consigo misma lo absoluto.

Hegel ha subrayado el elemento racional de la religión. Lo que parece experiencia inmediata es en realidad fruto de un razonamiento virtual. Es el razonamiento que ha encontrado su expresión explícita en las pruebas de la existencia de Dios. Por eso Hegel opina que hay que volver a poner en su lugar y rendir justicia a las tradicionales pruebas de Dios. «Las llamadas pruebas de la existencia de Dios deben ser consideradas

como las descripciones y el análisis de la marcha del espíritu, el cual es espíritu pensante y piensa lo sensible. El camino por el que el pensamiento se eleva por encima de lo sensible y sale de lo finito para pasar al infinito, el salto por el que el pensamiento rompe el encadenamiento de lo sensible y se adentra en lo suprasensible, todo esto es puro pensamiento; este paso no es sino el pensamiento mismo. Rehusar darlo, es rehusar pensar. Sólo los animales no dan este paso: se quedan en la impresión sensible y por eso no tienen religión.»[44]

Pero si Hegel vuelve a valorar frente a Kant el movimiento de las pruebas de Dios cambia también su sentido. En su expresión clásica, las pruebas de Dios partían de la contemplación del mundo como un agregado de entidades finitas o de relaciones finales. El razonamiento procedía así: «Lo finito presupone lo infinito. Es así que existe lo finito. Luego existe también lo infinito.» O respectivamente: «El orden final en seres carentes de inteligencia presupone una inteligencia divina ordenadora. Es así que este orden final existe. Luego existe también una inteligencia divina ordenadora.» En ambos razonamientos se llega a Dios *mediatamente* a partir de la consideración del mundo. El mundo constituye la *mediación* que permite la elevación del pensamiento a Dios. La prueba presupone en ambos casos que el punto de partida y el punto de llegada son dos realidades existentes en sí mismas. Ahí radica para Hegel el punto defectuoso de la prueba. Ya sabemos que para él lo finito propiamente no existe. Lo finito posee sin duda un ser, pero este ser es sólo apariencia en comparación con el verdadero ser que se encuentra sólo detrás del mundo fenoménico, en lo absoluto. Por eso Hegel concibe la prueba de otro modo. Ella es el movimiento dialéctico por el que el espíritu pasa de lo finito a lo infinito. Pero en este movimiento lo finito es *suprimido* como finito. Lo finito no es la verdad. La función de la razón consiste en comprender lo finito en su finitud y por ello en superarlo, en dejarlo de lado, para buscar su verdad en lo infinito. Pero en este tránsito y superación lo finito ha dejado de ser y el resultado es que sólo lo infinito es. Expresado paradójicamente, para Hegel existe necesariamente lo infinito, pero no porque exista lo finito, sino porque lo finito propiamente no existe[45].

Las pruebas *cosmológicas* de Dios son, pues, para Hegel interpretaciones defectuosas de la elevación del espíritu desde el mundo a Dios, porque no ponen de relieve el momento de *negación* que hay en esta elevación. Su acierto consiste en que el tránsito a Dios se hace por me-

44. *Encyclop.*, I, § 50, p. 145 (O, I, p. 95).

45. Cf. *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, en: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II (SW, vol XVI), p. 456ss. Cf. también ibid., p. 480.

diación del mundo. Su desacierto en el hecho de que no superan el tránsito y la mediación. Por ello en Hegel la elevación a Dios se hace de otro modo. Esta elevación es sin duda «tránsito y mediación, pero a la vez, superación del tránsito y de la mediación; aquello por medio de lo cual Dios podría parecer mediato, el mundo, es declarado nulo. Sólo la nulidad del ser del mundo hace posible la elevación y así lo que aparecía como elemento mediador desaparece y en la mediación es suprimida la misma mediación»[46]. El resultado es que sólo Dios o lo infinito existe.

Desde esta perspectiva se comprende que la verdadera prueba de Dios sea para Hegel la *ontológica*. La prueba se basa aquí en el supuesto central de su pensamiento: la identidad de pensar y ser. Hegel conoce muy bien la crítica a la que Kant sometió el famoso argumento, pero su calidad filosófica le parece deleznable. La popularidad de esta crítica se debe únicamente al ejemplo que Kant escogió para hacer patente la diferencia entre pensamiento y ser. Cien talentos, considerados sólo en lo que se refiere a su concepto, son siempre cien talentos, ya sean sólo posibles, ya sean reales, por más que esto último constituya una diferencia importante, más aún, esencial, respecto a mi bolsillo. Nada más evidente que esta afirmación: lo que yo pienso o imagino no es por ello todavía real. Pero también nada más pedestre y primitivo. Una cosa tan trivial no pasó jamás desapercibida a cualquier filósofo digno de este nombre. Hay que darse cuenta, en cambio, de que al hablar de Dios se habla de un objeto de naturaleza muy distinta a la de los cien talentos o de cualquier otro concepto particular. Todo lo finito consiste sólo en eso: en que su existencia es cosa distinta de su concepto. Pero Dios debe ser expresamente lo que sólo puede ser pensado como existente, aquello en lo cual el concepto implica la existencia. Esta unidad del concepto y del ser constituye precisamente el concepto de Dios. Sería extraño, por otra parte, que el concepto supremo, la totalidad concreta que es Dios, no fuese lo suficientemente rica para contener la más pobre de todas las determinaciones, porque es la más abstracta, el ser. Sólo puede ser más pobre lo que con esta palabra se quiere designar en Kant: una existencia sensible como la de una hoja de papel. Pero al hablar de Dios no se quiere hablar de una existencia sensible, sino del concepto objetivo por excelencia, de la idea absoluta que coincide necesariamente con el ser absoluto, del puro pensar que no puede tener otro objeto más que a sí mismo[47].

En otras palabras, tratándose de una cosa finita no es posible pasar

46. *Encyclop.*, I, § 50, p. 146s (O, I, p. 97).

47. Cf. ibid., § 51, p. 149ss (O, I, p. 101ss). Véase también, *Philosophie der Religion*, II, p. 213ss; *Gottesbeweise*, p. 540ss. Sobre el tratamiento de las pruebas de Dios en Hegel cf. H. Ogiermann, *Hegels Gottesbeweise*, Roma 1948.

de su esencia a su existencia. Pero tratándose de Dios o de lo absoluto, el paso es absolutamente necesario. Dios o lo absoluto es el ser que no puede no existir. El paso del concepto de Dios a su existencia no es más que la aplicación del movimiento lógico de la objetivación del concepto: la conclusión misma de la *Lógica* de Hegel.

Hegel nota finalmente que el progreso lógico de las diversas pruebas de Dios corresponde al progreso realizado por el espíritu en la historia de las religiones. Ésta es a sus ojos su auténtica justificación. A las religiones orientales, que no han sobrepasado la noción de substancia, corresponde el argumento cosmológico. Al monoteísmo judaico, que concibe a Dios como supremo hacedor del universo, inteligente y todopoderoso, corresponde el argumento teleológico. Al cristianismo, la religión para la que Dios es espíritu, corresponde al argumento ontológico. Así se explica que este último razonamiento, desconocido de los grandes filósofos griegos, se encuentre precisamente en San Anselmo, un monje cristiano que fue a la vez un profundo pensador especulativo. Para descubrirlo es preciso haber penetrado con el cristianismo en la naturaleza del espíritu.

A la luz de esta última consideración el movimiento hegeliano de las pruebas de Dios se desemboza en el fondo como un proceso de interiorización o de autoconcienciación de lo absoluto. Probar no significa en Hegel deducir a Dios partiendo como premisa de lo finito, sino darse cuenta refleja de la presencia de la mutua, aunque diferente pertenencia de lo infinito en lo finito y viceversa. Por eso Hegel no se cansa de recordar esta conexión fundamental, de la que todo depende: el ser del uno es también el ser del otro. «El ser de lo finito no es sólo su propio ser, sino más bien el ser de su otro, lo infinito.»[48] No se trata por tanto en la prueba de sacar ninguna consecuencia, sino de hacer explícito lo que subyace o está implícito en el ser de lo finito: su arraigo ontológico en el ser de Dios. Hegel ha visto con razón que la realidad de Dios no puede sacarse lógicamente de ninguna premisa finita y por ello subraya la presencia del término *ad quem* de la prueba (lo infinito) en el término *a quo* que sirve de anillo mediador (lo finito). Lo problemático de la concepción hegeliana reside únicamente en la peculiar conexión ontológica que liga a ambos extremos. Pero, en cualquier caso, hay que reconocerle el mérito de haber tenido conciencia expresa de una condición básica del discurso teológico que, sin embargo, ha escapado extrañamente a más de un teólogo: que en último término a Dios sólo se le conoce desde Dios.

Por ello para Hegel la única prueba absolutamente válida es la onto-

48. *Gottesbeweise*, p. 458. Cf. ibid., p. 456.

lógica, precisamente porque en ella se lleva al plano del pensamiento el movimiento básico de las otras pruebas y se va del pensamiento autoengendrado en mí por la presencia de Dios a la afirmación expresa de su existencia. Visto desde un punto de referencia clásico, el procedimiento hegeliano vendría a ser una radical ontologización del famoso aforismo, de hondas resonancias agustinianas, con el que Pascal expresó la prioridad de la iniciativa divina de gracia en todo intento humano de acercarse a Dios: «No me buscarías, si no me hubieras ya encontrado.»[49] Para decirlo con una formulación, ya conocida, del joven Hegel: si lo absoluto no estuviera ya presente en la conciencia, ¿cómo podríamos buscarlo? O con esa otra, más sugerente y evocadora, de las también juveniles *Lecciones de Jena:* Dios es la *soledad pensante* del hombre. «Dios está en todas partes, es puro pensamiento: cuando el hombre está en lo escondido consigo mismo, su soledad, su pensamiento están con Él.»[50] Es decir, cuando el hombre está silenciosamente consigo mismo y siente «la oquedad, el desfondamiento de su finitud trascendida, como lanzada y connotando la propia infinitud, Dios aparece como ese silencio misterioso que se refiere a su concepto, son siempre cien talentos, ya sean sólo posibles, ya sean reales, por más que esto último constituya una diferencia pañía»[51].

Una vez conocida la idea hegeliana de religión, pasemos a exponer su desarrollo histórico. Como en otras ocasiones, el filósofo dedica a este apartado la máxima atención. Ante todo, Hegel distingue tres momentos en la conciencia religiosa. Primero el momento de la *universalidad:* Dios es concebido como un universal abstracto, como la realidad infinita y verdadera. Después, el momento de la *particularidad:* Dios es concebido como un otro que se contrapone a la conciencia. Finalmente, el momento del *retorno,* de la vuelta, en el que la abstracción y la alienación de los dos momentos anteriores son superadas en la conciencia de la unidad de lo divino y de lo humano. La sucesión de las representaciones de Dios en la historia sigue exactamente este esquema dialéctico. Dios aparece primeramente como la *substancia* abstracta de la naturaleza que aún no se ha revelado como espíritu. Aquí encuentran su lugar las religiones

49. *Pensées,* fr. 946.

50. *Jenenser Realphilosophie,* p. 270s.

51. R. Flórez, o.c., p. 350. El tratamiento de las pruebas de Dios en Hegel se relaciona estrechamente con su concepción de la relación finito-infinito. Sobre ella recuérdese lo dicho en cap. 5.°, nota 4, p. 177s. Sobre el adagio teológico aludido en el texto: «A Dios se le conoce desde Dios» (exactamente: *Deus per Deum cognoscitur*) véase J.B. Lotz, La *experiencia trascendental,* p. 152ss. Dios (no sólo en el plano teológico de la gracia, sino también en el de la metafísica del conocimiento) está al comienzo de todo camino humano hacia él. Con ello no se pretende reincidir en el fideísmo o en el ontologismo, sino sólo afirmar que la aprehensión espontánea, aunque todavía inobjetiva de Dios, implícita en la estructura trascendental de la acción espiritual humana, es la condición de posibilidad de su conocimiento explícito y objetivo.

naturales del próximo y lejano oriente. Luego Dios aparece como *sujeto.* Aquí Dios empieza a manifestarse ya como espíritu, pero en la forma de una persona individualizada. A este estadio pertenecen las religiones judaica, griega y romana, que Hegel denomina respectivamente religión de la sublimidad, de la belleza y de la utilidad. Finalmente en el cristianismo Dios aparece como la unidad de substancia y sujeto, de Dios y del hombre, y por ello como *espíritu* verdaderamente absoluto e infinito.

Llama la atención que Hegel sitúe la religión de Israel antes de la griega y la romana, con lo que, de un lado, la desgaja del marco geográfico e histórico del próximo oriente, mientras que, del otro, la destina a ser superada por las religiones de Grecia y de Roma. Zeus y Júpiter vienen después de Yahveh, lo que significa, dentro de la lógica del sistema, que representan un estadio superior de conciencia religiosa. Esta ambivalencia refleja, sin embargo, la actitud profunda del filósofo para con la religión de Israel. Hegel tiene conciencia de la trascendencia del paso adelante dado por el monoteísmo judaico. En Israel Dios aparece por vez primera como espíritu inteligente, libre y creador. Con ello la naturaleza queda súbitamente desdivinizada y el hombre se constituye frente a Dios como espíritu libre, aunque el contenido de su libertad sea el servicio divino. Pero esta libertad es por ello mismo una libertad abstracta. La realidad concreta del hombre se halla dominada por la ley y el temor al Señor. Hegel tiende a ver la religión de Israel a la luz del rabinismo posterior como una actitud meramente servil. Falta toda referencia al Dios liberador del Éxodo y al Dios del futuro de los profetas. La conciencia de la libertad se invierte en la absoluta falta de libertad o en la conciencia de la relación del siervo para con el señor. Es la realidad misma de la conciencia infeliz.

Por ello Hegel busca la cuna del cristianismo más cerca en Grecia y Roma que en Israel. Allí la libertad empieza a hacerse concreta, aunque sea dentro de los estrechos límites de la ciudad o del estado de derecho. El hombre es libre como ciudadano y encuentra en la figura de sus dioses la expresión ejemplar de su libre individualidad. Sin embargo, en el ocaso del superpoblado y contradictorio panteón romano, el filósofo ha de volver sus ojos hacia el pueblo de Israel, no tanto porque de él nació Jesús, cuanto porque sólo en él se había conservado la conciencia de Dios como dolor del mundo. Es preciso, en efecto, que el hombre como hombre (y no sólo el ciudadano) tenga conciencia de su libertad y que Dios sea el Dios de todos los hombres libres, el espíritu verdaderamente universal. El principio oriental de la substancia ha de unirse al principio occidental del sujeto en su finitud e individualidad. Y esto sólo puede

suceder a través del dolor infinito que es capaz de superar la pura finitud y convertirla en infinita finitud, en la conciencia, que alcanza el hombre de su unidad con Dios. Se ha cumplido así la «plenitud del tiempo». La antigua maldición se ha roto y el hombre ha experimentado por vez primera la salvación.

Hegel ha preparado de este modo el terreno para la introducción del cristianismo como la última religión, la religión acabada y perfecta. La certeza de la unidad de Dios y del hombre constituye precisamente el concepto de Cristo, del Dios-hombre. Schiller había cantado en sus *Dioses de Grecia:*

Como los dioses eran aún humanos,
eran los hombres divinos.

Hegel no comparte ahora del todo este entusiasmo del poeta. Los antiguos dioses antropomórficos debían morir, porque no eran todavía lo suficientemente antropomórficos. «El Dios-hombre, Cristo, ha sido humano en un sentido mucho más determinado y ha tenido una humanidad de presencia terrena, de circunstancias naturales, de pasión y muerte afrentosa, totalmente distinta de la humanidad de los bellos dioses griegos.»[52] Dios debía manifestarse en la figura de un hombre real y concreto. El mundo ha sentido el anhelo de que el hombre que se ha conocido parcialmente como fin y ha conocido su propia infinitud sea concebido como momento de la esencia divina y que Dios, a la inversa, pase de su forma abstracta a la intuición concreta bajo la figura de un hombre. Esto es justamente lo que ha devenido real en Cristo: Dios se ha hecho hombre y el hombre ha sido elevado hasta Dios. Hegel puede echar ahora las campanas al vuelo. «Ésta es la reconciliación con Dios que es representada, según esto, como la unidad de las naturalezas divina y humana. Ha aparecido Cristo, hombre que es Dios y Dios que es hombre; y la paz y la reconciliación han descendido sobre el mundo.»[53]

En el cristianismo se consuma así la esencia del la religión como unidad de lo divino y de lo humano: la historia del contenido de Dios es también la historia de la humanidad, el movimiento de Dios hacia el hombre y el movimiento del hombre hacia Dios. En este sentido, el cristianismo es sencillamente la religión de la verdad. Ahora bien, Hegel distingue dos momentos en esta verdad: el concepto de Cristo, del Dios-hombre y su realización en Jesús de Nazaret. El primer momento hay que verlo como un momento necesario en el progreso del espíritu. El dolor infinito es el auténtico lugar de nacimiento para este supremo impulso del espíritu: conocer a Dios como espíritu infinito en la figura de un hombre concreto. Así la famosa afirmación paulina: «Cuando se cumplió el tiempo, envió Dios a su Hijo» (Gál 4,4) significa para Hegel: cuando el espíritu hubo penetrado en sí mismo hasta llegar a saber su infinitud y a concebir lo substancial en la subjetividad de la autoconciencia inmediata, en una subjetividad que fuera a la vez negatividad infinita y por ello absolutamente universal, Dios envió a su Hijo. El segundo momento, a saber, que Jesús es el Cristo, que el hijo del carpintero es el Hijo de Dios, pertenece a la fe de la comunidad guiada por el espíritu. Hegel reconoce con todo que entre las otras figuras pretendidamente divinas que han aparecido en la historia, sólo en Jesús de Nazaret podía enlazarse la idea del Cristo y verse así realizada.

Hegel ensalza el cristianismo como la religión *absoluta,* porque es la religión del espíritu que retorna a sí mismo. En el cristianismo se realiza la esencia de la religión como el saber de sí mismo del espíritu como espíritu. En efecto, la esencia del espíritu es ser para el espíritu. El espíritu es espíritu en la medida en que es para el espíritu. De ahí se sigue que Dios es esencialmente espíritu en la medida en que existe en su comunidad. Si se dice del universo sensible que ha de tener espectadores y ser para la conciencia, con mucha mayor razón debe decirse de Dios que ha de tener conocedores y ser para el espíritu. Por eso denomina también Hegel al cristianismo la religión *manifiesta (offenbare Religion),* porque en ella se pone de manifiesto lo que Dios es: espíritu en los espíritus. «El espíritu finito sabe de Dios sólo en la medida en que Dios se sabe en él. Así es Dios espíritu y, por cierto, espíritu en su comunidad, es decir, en la comunidad de los que le veneran. Ésta es la religión acabada, el concepto devenido objetivo. Aquí se manifiesta lo que es Dios: no un más allá, un desconocido, puesto que Él ha manifestado a los hombres lo que Él es y no sólo en una historia exterior sino en la conciencia. Tenemos, pues, aquí la religión de la manifestación de Dios, en cuanto Dios se sabe en el espíritu finito. Dios es aquí absolutamente manifiesto.»[54] Esto no quita que el cristianismo no sea también, tal como el mismo se autodenomina, religión *revelada (geoffenbarte Religion).* Pero es claro que para Hegel lo revelado ha de subordinarse a lo manifiesto. Su propósito es precisamente encontrar en lo revelado (lo que se introduce desde fuera a la conciencia) lo manifiesto (lo evidente para el espíritu). Este núcleo manifiesto de lo revelado es la misma idea de Dios. «En el cristianismo deviene consciente que Dios se ha revelado.

52. *Philosophie der Geschichte,* p. 325 (G, p. 509).
53. Ibid., p. 416 (G, p. 653).

54. *Philosophie der Religion,* II, p. 191s.

Dios es justamente esto: manifestarse a sí mismo..., lo revelado es precisamente esto, que Dios es manifiesto.»[55]

De ahí la importancia que Hegel confiere al misterio central del cristianismo: la Trinidad. El filósofo no se cansa de subrayar la trascendencia única de esta verdad «Dios no es reconocido como espíritu si no se sabe que es Trinidad. Este nuevo principio es el eje en torno al cual gira la historia universal. La historia llega hasta aquí y parte de aquí. En esta religión se hallan todos los enigmas y son revelados todos los misterios. Los cristianos saben lo que es Dios, puesto que saben que es uno y trino.»[56] Pero, a diferencia de lo que hizo en la *Fenomenología,* ahora no se fija tanto en el movimiento intratrinitario, cuanto en el proceso de despliegue de Dios en el mundo. Dios, lo absoluto, puede ser pensado en su ser en sí mismo antes de la creación del mundo. Es el reino del Padre. En segundo lugar, al poner el mundo, Dios pone la escisión: surge ante él lo otro. Para reconciliar lo escindido, Dios se enajena en lo otro y se hace presente en el mundo en el Dios-hombre, Jesucristo. Es el reino del Hijo. Finalmente, la obra de reconciliación prosigue en la Iglesia, en la comunidad de los hombres con Dios presente en ella. Es el reino del Espíritu[57].

De modo similar Hegel transpone especulativamente otros grandes temas cristianos. Merece especial atención el tema del pecado original y de la muerte del Redentor. La narración bíblica del pecado expresa la eterna historia del hombre. Para devenir espíritu libre, el hombre debe *nacer dos veces,* es decir, debe romper con la naturaleza y encontrarse así por vez primera a sí mismo. Este rompimiento originario constituye el profundo significado del relato bíblico del pecado. El hombre se pone frente a la naturaleza y la ve como lo otro de sí mismo. Rompe el cordón umbilical que le unía a ella, se arranca de ella, con todo lo que esta acción supone de ruptura, dolor y vergüenza, pero también de descubrimiento de sí mismo y de estremecimiento ante la libertad aparecida. Por eso Hegel esboza una leve sonrisa ante la exégesis, entonces clásica, del relato del paraíso. El hombre en ese estado estaba en la perfección de su rudeza humana. Y es gracias al pecado, que le abre los ojos, que emerge de ella. «El conocimiento como superación de la unidad natural es el pecado original. Esta caída no tiene nada de contingente, sino que es la historia eterna del espíritu. El paraíso era un jardín en donde podían permanecer los animales, pero no los hombres. Sólo el hombre es

55. Ibid., p. 552.
56. *Philosophie der Geschichte*, p. 410 (G, p. 641).
57. Cf. *Philosophie der Religion*, II, p. 221ss. Como observa, J. Splett, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, p. 143, en la doctrina trinitaria de Hegel se lleva a cabo, si hemos de expresarnos en el lenguaje de los Padres de la Iglesia, una supresión de la Trinidad inmanente en favor de la Trinidad económica.

espíritu, es decir, ser para sí. Pero este ser para sí, esta conciencia, es a la vez separación del universal espíritu divino. El punto de vista del mal consiste en que yo me mantenga en mi libertad abstracta frente al bien. El pecado original es por consiguiente el mito eterno del hombre, por el que el hombre se hace precisamente hombre.»[58]

El conocimiento es, pues, el principio de la espiritualidad. Por eso el hombre no podía mantenerse sin conocimiento en un estado de inocencia natural. Debía salir de él por la libertad y acceder al conocimiento del bien y del mal. El hombre es culpable por el conocimiento, pero este conocimiento lleva en sí la salvación, como también la reconciliación del espíritu. El pecado, en efecto, es el conocimiento del bien y del mal como separación; pero el conocimiento es también el remedio del antiguo daño que él mismo ha producido, ya que eleva al hombre a la conciencia de su ser espiritual, de subjetividad que retorna a sí misma y, por ende, de su unidad con Dios. La pérdida infinita es compensada mediante su infinitud y convertida por ello en ganancia infinita. Por ello, a ojos de Hegel, el único elemento extraño de la narración bíblica es que en ella se dice que «Dios prohibió al hombre alcanzar este conocimiento, ya que este conocimiento es justamente aquello que constituye el carácter del espíritu»[59].

Por lo que hace al otro tema, al de la muerte del Redentor, Hegel lo presenta en estrecha relación con el tema de la Trinidad y de la Resurrección. Dios se autodetermina a amar hasta morir realmente de muerte humana. Ahora bien, esto implica pensar a Dios trinitariamente. «La reconciliación en Cristo sobre la que versa la fe no tiene sentido más que si Dios es pensado como uno y trino: como que es, pero también como que es en cuanto otro, en cuanto que es el que se diferencia, de suerte que ese otro es Dios mismo y posee en él por sí mismo la naturaleza divina; y de suerte que la supresión de esta diferencia, de este ser otro, como retorno del amor, es el Espíritu.»[60] El planteamiento es exacto: sólo un Dios trinitario puede morir sin dejar con ello de ser Dios. De ahí la relación necesaria de esta muerte con la resurrección. La muerte de Cristo en la cruz es la muerte de la muerte, la negación de la negación. Dios muere, he aquí el terrible pensamiento que nos asegura que la negación se halla en Dios mismo. Pero el proceso no se detiene aquí, sino que sobreviene su inversión: Dios se mantiene en el proceso y se muestra como aquel que mata a la muerte, en cuanto que resucita de ella. Hegel ve en este proceso la prueba de que Dios es el amor infinito. Dios ha

58. *Philosophie der Geschichte*, p. 413 (G, p. 647). Cf. R. Flórez, o.c., p. 200.
59. *Philosophie der Religion*, II, p. 74.
60. Ibid., p. 308.

asumido lo otro, el mundo de la finitud, se ha identificado con él para negarlo en sí mismo y de este modo reconciliarlo consigo. «Esta muerte es el amor mismo, puesto como momento de Dios, y por ello lo que reconcilia. En ella se intuye el amor infinito. Que Dios esté cabe sí en lo finito y que esto finito sea en la muerte determinación de Dios, he aquí la identidad de lo divino y de lo humano. Por la muerte Dios ha reconciliado el mundo y lo ha reconciliado eternamente consigo.»[61]

En último término, la suprema enseñanza de esta muerte reside en la aprehensión de lo que son las verdaderas relaciones de Dios con la humanidad y por ende de lo que es verdaderamente el espíritu. «"Dios mismo ha muerto", se dice en aquel cántico luterano. Se expresa así la conciencia de que el hombre, lo finito, lo débil y frágil, lo negativo, es momento divino, está en Dios mismo; que el ser otro... no obstaculiza como tal ser otro la unidad con Dios; que el ser otro, la negación, es momento de la misma naturaleza divina. Ahí se contiene el más alto conocimiento de la naturaleza del espíritu... En toda esta historia los hombres cobran conciencia —y ésta es la verdad a la que llegan— de que la idea de Dios tiene para ellos certeza, que lo humano es Dios inmediato, presente, de suerte que en esta historia, tal como el espíritu la capta, tenemos la representación del proceso de lo que es el hombre, de lo que es el espíritu. En sí Dios y muerto, he aquí la mediación a través de la cual lo humano es abandonado, mientras que el ser en sí retorna a sí mismo y es por vez primera espíritu.»[62]

¿De qué se trata en último término en toda esta especulación, de teología o de antropología? Seguramente de ambas cosas a la vez. En la concepción dialéctica Dios y el hombre remiten mutuamente el uno al otro. Como escribe Hegel en un pasaje capital de la *Enciclopedia:* «Para captar en el pensamiento con exactitud y precisión que Dios es espíritu se requiere una especulación radical, ya que, por de pronto, aquella proposición conlleva estas otras: Dios es Dios sólo en la medida en que se sabe a sí mismo; su saberse a sí mismo es además su autoconciencia en el hombre y el saber que el hombre tiene de Dios, saber que progresa hasta el saberse del hombre en Dios.»[63] Esta mutua referencia de los dos términos en relación, lleva consigo una inevitable ambigüedad. Así es posible entender el pasaje recién citado en un sentido meramente humanista. Si Dios es Dios en la medida en que se sabe a sí mismo y si Dios sólo sabe de sí mismo en el hombre, entonces Dios llega a ser Dios cuando el hombre sabe de él[64]. Dios no sería otra cosa que la *profundidad* de la

61. Ibid., p. 304.
62. Ibid., p. 306s.
63. *Encyclop.*, III, § 564, p. 454 (O, III, p. 316).
64. Así interpreta este texto W. Kaufmann, o.c., p. 374.

conciencia humana, la *subjetividad* que *se sabe.* El término «Dios», liberado de las asociaciones imaginativas que lo envuelven, se revelaría «como no significando otra cosa que el "yo" o "autoconciencia", que es también para Hegel el elemento de universalidad y unidad presente en todo pensamiento, que es inseparable del yo particular finito —al que puede *parecer* trascender—, pero que utiliza a éste como vehículo merced al cual consigue su autoconciencia»[65].

No hay que olvidar, empero, que en Hegel no existe un sujeto sin objeto, por mucho que no haya que concebir al objeto como exterior al sujeto. La conciencia religiosa lleva consigo una alteridad, que debe ser mediada por el saber filosófico, pero no radicalmente suprimida. De hecho, en sus últimos años, Hegel no pone tanto el acento en la transposición de la substancia en sujeto, cuanto en la *aseidad,* en un ser de Dios que no depende sino de sí mismo. Así Hegel se opone anticipadamente a lo que constituirá el núcleo de la futura inversión atea de Feuerbach, la reducción de Dios a mero producto de la conciencia religiosa. «La religión debe ser tal que sea en su contenido una accesión del espíritu, en este objeto una accesión de nuestra conciencia y no simplemente una línea de nostalgia trazada en el vacío, una intuición que no intuiría nada, que no encontraría nada frente a ella. Si, efectivamente, la religión no debiera entenderse más que como una relación entre nosotros y Dios, entonces no habría lugar para un ser independiente que fuera el ser de Dios; Dios no existiría más que en la religión, como algo puesto, producido por nosotros. La fórmula que acabamos de emplear y de criticar, según la cual Dios no existiría más que en la religión, tiene, con todo, un gran significado, en cuanto que pertenece a la naturaleza de Dios, en su perfecta independencia, de existir para el espíritu del hombre, de comunicarse a este espíritu. Este sentido es muy distinto del otro, antes apuntado, según el cual Dios sería sólo un postulado, una fe. Dios existe y se da a sí mismo en esa relación con el hombre.»[66] Mas aún, si hemos de hacer caso de E. Bloch, no falta en el último Hegel un cierto punto de contacto con F. von Baader, el ser menos dispuesto a identificar el saber que el hombre tiene de Dios con el saber que Dios tiene de sí mismo. Este punto de contacto se refiere a la idea de tomar a Dios como punto de partida. «*Cogito ergo sum,* yo soy pensado por Dios, luego existo; tener conciencia de sí es ser sabido por Dios —tal es la enseñanza de Baader.»[67] La fórmula de Baader, con su acentuación del primado de Dios, está en los antípodas de la reducción humanista de Feuerbach. Po-

65. J.N. Findlay, o.c., p. 353s.
66. *Gottesbeweise*, p. 396.
67. E. Bloch, o.c., p. 311.

siblemente, Hegel no coincide exactamente ni con uno ni con otro, pero en cualquier caso hay que guardarse bien de entender como mero subjetivismo el poderoso componente subjetivo de su filosofía de la religión. De otro modo, se pasaría por alto su innegable resistencia a poner íntegramente a cuentas del hombre lo que se piensa bajo el nombre de Dios.

El innegable y decisivo componente cristiano de la especulación hegeliana no contribuye precisamente a clarificar la cuestión. Ya hemos subrayado en otras ocasiones que el sistema de Hegel constituye una audaz universalización del misterio de la encarnación. Dios se hace carne, es decir, se pierde en la naturaleza y en la historia para reintegrar así al pléroma, a la unidad teándrica, su propia infinitud e identidad. Hegel devuelve así a la teología lo que la teología le había prestado, pero ¿a qué teología? Porque la diferencia entre la encarnación de Dios, tal como la concibe Hegel y tal como la entiende el cristianismo salta a la vista. En Hegel la encarnación significa la unidad de lo divino y lo humano tomados en el conjunto de su desarrollo. En el cristianismo, en cambio, es la unidad de Dios y de ese hombre concreto que fue Jesús de Nazaret. Desde el punto de vista de la fe cristiana hay que dar la razón a Kierkegaard, cuando levanta contra Hegel la sospecha de paganismo. «La especulación tiende naturalmente a poder "comprender" al Hombre-Dios. El Dios-hombre no es la unidad de Dios y del hombre; esta terminología es un *trompe-l'oeil* profundo. El Dios-hombre es la unidad de Dios y de un hombre singular. Que el género humano esté y deba estar emparentado con Dios es un punto de vista que procede del viejo paganismo; pero que un hombre singular sea Dios, he aquí el cristianismo. Y este hombre singular es el Dios-hombre.»[68] Hay que tener bien en cuenta, además, el movimiento profundo de la especulación hegeliana. En Hegel «la encarnación no designa ya la unión de dos naturalezas, sino el paso de la una en la otra... Por ella Dios es esencialmente *Entäusserung*, el acto de vaciarse de sí mismo y de llegar a ser otro»[69]. La persona de Cristo se disuelve en la humanidad divina. H. Urs von Balthasar habla a este respecto de «la *kenosis* omnipresente del ser, en la que se produce la "gloria" insuperable de la realidad»[70].

Con todo, no es lícito identificar, como hace A. Kojève, el pensamiento hegeliano con un humanismo rigurosamente ateo, aunque sólo sea por esta razón básica que el propio autor sugiere: «Este

68. S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, ed. E. Hirsch, Düsseldorf-Colonia 1955, p. 77.
69. G.M.M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris 1959, p. 29.
70. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III/1: *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln 1965, p. 905.

antropoteísmo hegeliano presupone la teología cristiana, puesto que aplica al hombre la idea cristiana de Dios.»[71] El intento de Hegel es levantar el hombre a la conciencia de su unidad con Dios. Ahora bien, el hombre sólo puede llegar a hacerse uno con Dios, porque como lo enseña el cristianismo, Dios se ha hecho hombre. Lo absoluto no puede nacer a partir de lo que no es él. Si lo absoluto puede realizarse en la humanidad como unidad teándrica acabada, es porque estaba presente en ella desde el comienzo. Pero tampoco es exacto afirmar con J. Wahl que «no se trata para Hegel de negar el cristianismo, sino de sacar a la luz su verdadera esencia y, en cierto sentido, esta esencia es la divinización del hombre»[72]. No hay duda de que el cristianismo diviniza el hombre, pero de manera inversa a como lo hace Hegel, no como resultado de un proceso necesario de autoalienación de Dios, sino como gracia indebida que reposa sobre el acontecimiento supremamente libre, aunque duro como una roca, de la encarnación del Logos.

El Dios de Hegel no es tanto el Dios trascendente, libre y personal de la fe cristiana, cuanto el Dios-proceso que se despliega en el mundo y en la historia. En Hegel Dios y el mundo son indisociables. «Sin el mundo, Dios no es Dios.»[73] No importa que Hegel precise que la naturaleza no es más que el Dios escondido que no se manifiesta todavía como espíritu y por lo mismo no es el Dios verdadero. Lo decisivo es que lo infinito no puede prescindir de lo finito, que Dios ha de perderse en la selva virgen de la naturaleza para poderse reencontrar como espíritu. En esta concepción naufragan la trascendencia divina y la libertad del acto creador, puesto que para Dios «existir, es poner la diferencia»[74]. La relación Dios-hombre no es menos necesaria que la relación Dios-naturaleza. Donde, como en Hegel, esta relación no se explica en términos de participación sólo queda la afirmación de la unidad dialéctica de ambos extremos. Por eso para Hegel quien habla *solamente* de la razón humana, de la razón finita, peca contra el espíritu, ya que el espíritu que se percibe a sí mismo no se percibe *solamente* en su límite, en lo finito como tal, sino dentro de sí, en su infinitud. No hay más que una sola razón y no además una segunda sobrehumana: la razón es lo divino en el hombre. Como tampoco «no hay más que un solo espíritu, el espíritu universal divino, lo que no solo quiere decir que está en todas partes y que sólo puede captarse como comunidad, como totalidad exterior en muchos, en todos los individuos particulares, sino que debe captarse

71. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 300.
72. J. Wahl, *A propos de «l'Introduction a la pensée de Hegel» par A. Kojève*, en «Études hégéliennes» 5 (1955) 101-116, cit. por R. Garaudy, *Dieu est mort*, p. 413.
73. *Philosophie der Religion*, I, p. 210.
74. Ibid., II, p. 32.

además como lo que lo penetra todo, como la unidad de sí mismo y de la apariencia de su otro, como lo subjetivo, lo particular... El espíritu divino vive en la comunidad de sus fieles y se halla presente en ella»[75].

Por ello tampoco es posible subscribir la tesis de Wahl, según la cual «la idea de la muerte de Dios en Hegel no se toma en sentido nietzscheano, sino en sentido cristiano»[76]. Es claro que la visión hegeliana de la muerte de Dios está a cien leguas de la de Nietzsche. En ella resuena todavía el eco del tema paulino de la *kenosis* del Logos, aunque sea en la forma atormentada propia de la teología luterana de la cruz. Pero pese al innegable sentido religioso de la meditación hegeliana, el verdadero creyente no se lleva a engaño. Al universalizar unilateralmente el escándalo irreductible del viernes santo, Hegel reduce el drama histórico de la redención «a un mito que permite al hombre expresarse por la riqueza de su contenido exterior»[77]. La mediación dialéctica asume en cierto sentido la función del Redentor. Por otra parte, ¿cómo reconocer al Dios cristiano en ese indigente y voraz absoluto hegeliano que pone lo finito para negarlo en su finitud y reabsorberlo en su propio ser? Dios no es aquí gracia, sobreabundancia dadivosa, sino necesidad de sí mismo, negatividad expoliadora, penuria destructora, una visión frenética que podría ser ilustrada con el Saturno-Cronos de Goya, devorando a sus hijos[78].

La concepción hegeliana de la muerte de Dios no es ni nietzscheana ni cristiana, sino la expresión del núcleo central, de la idea generatriz de nuestro autor: lo absoluto sólo se pone oponiéndose a lo otro y negándolo y no es absoluto sino por la acción de esta negación. Lo infinito es lo infinito sólo por lo finito al que niega, ese finito en el que lo infinito aflora sin cesar y se transparenta por el deseo y la muerte[79]. La cristología secularizada de Hegel se desemboza, pues, como una *christologia mortis*. Su intuición central es la muerte como reconciliación. De ahí esa terrible lógica de la negación que, partiendo de la muerte de Cristo en la cruz, se despliega en ese enorme movimiento por el que lo infinito se reniega en lo finito que niega y, a su vez, lo finito se pierde en lo infinito. El resultado es la doble muerte de Dios y el hombre: se ha perdido el sentido del señorío de Dios y de la consistencia positiva de la creación[80].

En suma, la filosofía hegeliana de la religión presenta serias dificulta-

75. *Geschichte der Philosophie*, I, p. 104s (R, I, p. 71s).
76. J. Wahl, l.c. Véase R. Garaudy, *o.c.*, p. 414.
77. H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, París 1945, p. 353.
78. Cf. J.M. Valverde, *Sobre unos versos de Hegel a su novia*, p. 174.
79. Cf. R. Garaudy, *Dieu est mort*, p. 414; *La pensée de Hegel*, p. 188.
80. Cf. E. Brito, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, París 1979, p. 139ss. Este excelente estudio aborda el pensamiento cristológico de Hegel en perspectiva teológica. El autor se propone entre otras cosas «discernir el límite crucial de la poderosa y omnipresente formalización que Hegel ha dado a la intuición cristológica de Lutero» (p. 8).

des a un espíritu educado en la fe cristiana, lo que no quiere decir que no tenga también aspectos muy positivos e incluso que no pueda en algún caso ayudar al teólogo, tanto o mejor que la metafísica griega, a pensar el Dios *vivo* de la revelación cristiana. Hegel ha visto mejor que la mayoría de los filósofos que el cristianismo, más todavía que la antigua Grecia, constituye un componente esencial de la cultura europea. Todos, creyentes y no creyentes, tenemos alguna deuda con él. El conocimiento de lo cristiano forma parte de todo esfuerzo honesto por comprender la realidad histórica de Occidente y por rehacer nuestra genealogía intelectual. He aquí un punto importante que hay que poner sin discusión en el haber de Hegel. Pero Hegel utiliza el cristianismo como trampolín para desplegar su propio pensamiento. Él piensa que la filosofía, al nivel ya alcanzado en su tiempo, «puede comprender adecuadamente la religión cristiana. Efectivamente, ésta lleva consigo una serie de movimientos dialécticos: trinidad de personas en Dios, creación, encarnación, pasión y resurrección de Cristo, individuo histórico, residencia del Espíritu en la comunidad. La dialéctica permite comprender el contenido de la fe y ésta, a su vez, inspirará la concepción dialéctica»[81].

Hegel reconoce que su intento, como el de San Anselmo, es justificar racionalmente lo que se cree por la fe. Pero, ¿en qué medida puede el contenido de la fe ser traducido en conceptos necesarios? La filosofía para Hegel es la «verdad» de la religión cristiana, teniendo su mismo contenido. Pero ¿se ha salvado el contenido? Ésta es la cuestión y ya en tiempos de Hegel muchos tenían sus dudas. Pero al margen de esas dudas, la dificultad más seria que el hegelianismo presenta a la ortodoxia cristiana, el hueso más duro de roer, se encuentra en esta subordinación de la fe a la filosofía. La fe no es lo último. Es una forma de conocimiento imperfecta que el filósofo está llamado a dejar atrás. La filosofía se erige en árbitro del significado de la revelación cristiana. En definitiva, «el idealismo absoluto es presentado como cristianismo esotérico y el cristianismo como hegelianismo exotérico»[82].

Hegel confesó ser luterano, y no tenemos por qué dudar de su sinceridad, pero, si es preciso reconocerle un sentido religioso, convendría compararle con Spinoza e incluso con Leibniz y Malebranche. «Al igual que ellos, Hegel parece haber tenido un profundo sentido de la inmanencia de la trascendencia, de la presencia de lo infinito en lo finito, de la gloria de Dios que se manifiesta en el mundo y que nosotros contemplamos gracias a una luz que es, a la vez, la de la revelación y la de la razón. No sería quizás inexacto decir que Hegel se interesaba menos por Cristo que

81. M. Regnier, *Hegel*, l.c., p. 286.
82. J. Copleston, *Historia de la filosofía*, VI, p. 189.

por el cristianismo, menos por Dios que por lo divino. Nos hallaríamos ante lo que se ha llamado, hablando de Leibniz y de Kant, una racionalización de la mística y quizás también, como ocurre a menudo en Hegel, ante una cierta herencia lejana de Aristóteles.»[83]

c) *La filosofía*

La filosofía constituye la forma perfecta del espíritu absoluto. Es por ello la unidad de arte y religión y el «concepto» de ambos, es decir, el conocimiento de lo que verdaderamente son. La religión es, pues, superada por la filosofía, como antes ella superaba al arte. No es que el objeto de ambas sea distinto: el objeto de la filosofía es idéntico al de la religión en su forma absoluta o cristiana. Pero lo que la religión pensaba en forma de representación imaginativa o simbólica, la filosofía lo eleva al puro concepto *(Begriff)*. La filosofía es, por tanto, la manifestación de lo absoluto en su medio más adecuado, el pensamiento, y en su forma más estricta, el concepto. El espíritu absoluto es pensamiento absoluto y sólo la filosofía lo sabe como tal.

La filosofía tiene también como el arte y la religión su desarrollo histórico. Hegel le ha dedicado sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Se trata en esta obra de una auténtica filosofía de la historia de la filosofía, pero en sentido hegeliano. El despliegue histórico de la filosofía se lleva a cabo según los tres consabidos momentos: filosofía antigua, medieval y moderna. Pero añade Hegel que en el fondo no hay más que dos épocas de la historia de la filosofía: la filosofía griega y la filosofía germánica. La filosofía germánica es la filosofía dentro del cristianismo, en la medida en que éste pertenece a las grandes naciones de cultura germánica, de las que las restantes naciones europeas: Italia, España, Francia e Inglaterra, han recibido una nueva fisonomía: «El mundo griego desarrolló el pensamiento hasta la idea; el mundo cristiano-germano concibe el pensamiento como espíritu.»[84] La filosofía nace, pues, en Grecia. Antes de Grecia, en el mundo oriental, no hubo propiamente filosofía. Después de Grecia, sólo la hubo en el mundo cristiano-germano. Roma fue culturalmente un apéndice de Grecia y careció de verdadera filosofía como de verdadera poesía. En la exposición concreta de las diversas filosofías, la distribución de espacio es sorprendente, pero reveladora de las preferencias del filósofo. Grecia se lleva la parte del león con casi los dos tercios del total. Los presocráticos reciben una exten-

83. M. Regnier, *Hegel*, l.c., p. 287.
84. *Geschichte der Philosophie*, I, p. 136 (R, I, p. 97).

sión triple de la dedicada conjuntamente a la filosofía de la edad media y del renacimiento. San Anselmo ocupa siete páginas frente a una escasa reservada para santo Tomás de Aquino. En concreto, a los esbozos de pensamiento en China y la India dedica Hegel unas treinta páginas; a la filosofía griega unas novecientas treinta; a la filosofía medieval con inclusión de la filosofía árabe y judía, la escolástica cristiana y la filosofía renacentista, unas ciento cincuenta y dos; y a la filosofía moderna unas cuatrocientas treinta[85].

El proceso de desarrollo de la filosofía recuerda el de la lógica. «Yo afirmo que la sucesión de los sistemas filosóficos que se manifiesta en la historia es idéntica a la sucesión que se da en la deducción lógica de las determinaciones conceptuales de la idea.»[86] De hecho Hegel asocia cada filosofía a una determinada categoría lógica. Así Parménides representa el ser, Heraclito el devenir, el atomismo el ser para sí, los sofistas la apariencia, Aristóteles el fin, Spinoza la substancia, Kant la subjetividad, etc. En la serie de las filosofías se sigue el mismo orden de sucesión de los pensamientos de Dios antes de la creación del mundo. Con todo, Hegel no puede mantener este apriorismo hasta el final. Se lo impide la cronología. Así después del ser para sí de los atomistas hubiera debido venir la cantidad de Pitágoras. Como no podía ser menos, la historia real se encarga de poner a raya al pensamiento[87].

En el fondo de todo ello se esconde una concepción de la filosofía como historia. Hegel se opone a la visión vulgar de la historia de la filosofía como una simple sucesión de errores que se refutan unos a otros. Tal visión conduciría a ver la historia de lo más alto que ha producido el espíritu humano como un inmenso cementerio, repleto de tumbas, sobre las que pende el rótulo: *hic jacet*. No, la historia de la filosofía no es una mera galería de opiniones, locuras y extravagancias. Es la historia de la verdad, por mucho que la verdad sea una y las filosofías que la buscan muchas. Ante este hecho, aparentemente escandaloso, hay que darse cuenta de un punto decisivo. «Por distintas que sean las filosofías, tienen una cosa en común: el ser *filosofía*. Así, pues, quienquiera haya estudiado o llegado a poseer una filosofía, si realmente era filosofía, habrá poseído pese a todo filosofía.»[88] No querer reconocer este hecho y aferrarse a las diferencias entre las filosofías constituye un comportamiento parecido al de un enfermo, a quien el médico aconsejara comer fruta y que rechazara las cerezas, uvas o ciruelas que le ofrecieran con el pre-

85. Cf. más detalles en W. Kaufmann, o.c., p. 378s.
86. *Geschichte der Philosophie*, I, p. 39 (R, I, p. 34).
87. Cf. E. Bloch, o.c., p. 339.
88. *Geschichte der Philosophie*, I, p. 46s (R, I, p. 23).

texto de que ninguno de estos frutos sería fruta, sino cerezas, uvas o ciruelas[89].

En este sentido, el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma. En otras palabras, la filosofía es *su* historia. Las diferentes filosofías son momentos parciales de la única filosofía. Si se les considera aisladamente parece que se enfrentan unos a otros en la unilateralidad de una verdad que se revela parcialmente como error. Pero vistos en visión de conjunto aparecen como etapas sucesivas en el camino del espíritu hacia la verdad. Cada momento recoge la verdad del momento anterior y es recogido, a su vez, por el momento siguiente. «La historia de la filosofía, considerada en su conjunto, es un proceso necesario y consecuente, racional de suyo y determinado *a priori* por su idea.»[90] Esta concepción conduce a ver en la última filosofía la más desarrollada, profunda y verdadera, es decir, a la tautología: yo, Hegel, soy la verdad. Si la secuencia de los sistemas filosóficos no es una sucesión fortuita, sino la sucesión necesaria de la evolución de la filosofía misma, la última filosofía —es decir, por el momento, la de Hegel— constituye el resultado de toda esta evolución y, por consiguiente, la expresión de la verdad en la forma más alta que acerca de sí mismo alcanza la autoconciencia del espíritu. «La filosofía última contiene, pues, a las anteriores, resume dentro de sí todas las fases anteriores, es el producto y el resultado de todas las que le preceden.»[91] Con todo, añade modestamente Hegel, hay que huir de la vanidad de pensar que se ha pensado algo especial. En este proceso «los individuos son como ciegos a los que guía el espíritu interior»[92].

Queda así cerrada la historia de la filosofía: en la última filosofía, la filosofía del espíritu, éste ha tomado conciencia de sí mismo como espíritu absoluto y se sabe, en frase de Aristóteles, pensamiento del pensamiento. Al llegar a este punto, Hegel adopta el tono solemne de las grandes ocasiones: «Hasta aquí ha llegado el espíritu del mundo; cada fase ha encontrado su propia forma en el verdadero sistema de la filosofía: nada se ha perdido, todos los principios se han conservado, en cuanto que la última filosofía es la totalidad de las formas. Esta idea concreta es el resultado de los esfuerzos del espíritu a lo largo de casi dos mil quinientos años del más serio de los trabajos, objetivarse a sí mismo, llegar a conocerse: *Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*.»[93]

89. Ibid., p. 47 (R, I, p. 24).
90. Ibid., p. 66 (R, I, p. 40).
91. Ibid., III, p. 690s (R, III, p. 518). Hegel había ya apuntado la misma idea al comienzo de la *Encyclop.*, I, § 13, p. 59 (O, I, p. 34).
92. *Geschichte der Philosophie*, III, p. 691 (R, III, p. 518).
93. Ibid., p. 685 (R, III, p. 513).

4. Recapitulación y valoración crítica

Hegel dice que con el pensamiento puede empezarse por cualquier parte. El pensamiento es un círculo y los círculos se empiezan por cualquier parte. Sin embargo, él ha empezado con el ser puro e indeterminado y ha acabado en el ser pleno de la idea absoluta. Ahora el círculo se ha cerrado. El concepto de la filosofía es «la idea que se piensa a sí misma, la verdad que se sabe»[94]. La ciencia «ha vuelto a su comienzo y la lógica es su resultado como espíritu»[95].

El sistema hegeliano impone por su extraordinaria cohesión. Al final de la *Enciclopedia* Hegel articula los tres momentos del sistema en tres silogismos. Cada uno de ellos ofrece al espectador una perspectiva complementaria para apreciar la unidad del sistema. El silogismo, en efecto, consiste en la relación entre dos términos por medio de un término común. Dada la estructura triádica del pensamiento hegeliano, cada uno de sus tres momentos (lógica, naturaleza y espíritu) puede articularse en forma de un silogismo, en el que los términos en juego desempeñan respectivamente la función de mayor, menor y término medio.

El *primer* silogismo (*L - N - E*) «tiene por punto de partida la lógica y por término medio la naturaleza que une el espíritu consigo mismo»[96]. La lógica se hace naturaleza y la naturaleza espíritu. En este silogismo el despliegue del sistema se hace desde el punto de vista exterior de la aparición de la idea absoluta. El término mediador es la naturaleza, la idea en su exterioridad. Dado que la naturaleza es lo más alejado de la idea, su cara negativa, este silogismo es el menos adecuado a la verdad del sistema. La ciencia tiene en él la forma de la marcha necesaria. La racionalidad absoluta de la idea no es el fin, ni el medio del despliegue, sino el *principio presupuesto*. El silogismo corresponde a la estructura externa de la *Enciclopedia* y de los cursos de Berlín.

El *segundo* silogismo (*N - E - L*) se sitúa ya en el «punto de vista del espíritu, el cual es aquí el mediador del proceso, supone la naturaleza y la une con la lógica. Es el silogismo de la reflexión espiritual en la idea»[97]. El segundo silogismo supera, pues, la exterioridad del primero. El espíritu es aquí el mediador del proceso. El punto de mira es la reflexión del espíritu. Por ello la ciencia es aquí un conocer subjetivo, cuyo fin es la libertad. La racionalidad absoluta del logos no es todavía el mismo medio del proceso, pero es el *fin* aprehendido escatológicamente

94. *Encyclop.*, III, § 574, p. 474 (O, III, p. 348).
95. Ibid.
96. Ibid., § 575, p. 474 (O, III, p. 348).
97. Ibid., § 576, p. 474s. (O, III, p. 349).

en el saber absoluto. No es preciso aclarar que este silogismo refleja la estructura interna del pensamiento de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*.

El *tercer* silogismo (*E* - *L* - *N*) tiene por término medio la lógica, es decir, la misma idea absoluta, «la razón que se sabe a sí misma, lo absoluto, lo absolutamente universal, que se desdobla en espíritu y naturaleza»[98] como supuestos de su actividad subjetiva y de su proceso de objetivación. Este tercer silogismo supera necesariamente a los dos anteriores. El segundo silogismo, aunque superior al primero, no podía ser la última palabra de la filosofía, desde el momento en que el espíritu es sólo un momento del todo. La última palabra se encuentra en el tercer silogismo. El término medio es aquí la misma razón que se sabe, el logos que es a la vez sujeto y objeto de la absolutez de su saber. Espíritu y naturaleza son menos datos ofrecidos a su meditación que frutos de la escisión, de la partición originaria, del autojuicio (Hegel habla de un *sich urteilen* de la idea), en el que se revela su sobreabundante riqueza. Por ello este tercer silogismo expresa el concepto realizado, la idea misma de la filosofía. Su punto de mira es el del logos mismo: la racionalidad absoluta de la idea es el mismo *medio* del discurso. El silogismo recoge el movimiento interno del pensamiento de Hegel tal como se expresa en la *Enciclopedia*[99].

Hegel nos ha conducido así al centro mismo de su sistema, al borboteo incesante de la fuente divina que es vida como pensamiento. No le queda sino concluir piadosamente, haciendo suyo un famoso pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles (XI, 7) sobre el pensamiento que se piensa eternamente a sí mismo, pensamiento que expresa la vida de Dios y es Dios mismo.

Hegel es el Aristóteles del mundo moderno. Un Aristóteles que sabe no sólo de la naturaleza y del hombre, sino también de su historia. Su pensamiento sistemático y enciclopédico totaliza el saber de una época y asume dialécticamente todos los puntos de vista de la historia. De ahí su fascinación, pero también su ambigüedad. En la filosofía hegeliana hay elementos de todas las concepciones filosóficas: Hegel quiere hacer justicia a todas las filosofías y por ello no logra satisfacer últimamente a ninguna.

En el fondo Hegel es un enigma. De ahí el choque inevitable de interpretaciones encontradas. En el plano metafísico y antropológico, Hegel es para unos el *gran metafísico* de la modernidad, el pensador que

98. Ibid., § 577, p. 475 (O, III, p. 349).

99. Sobre estos tres silogismos y su interpretación cf. A. Léonard, *La structure du sistème hegélien*, en: «Rev. philos. de Louvain», 69 (1971) 495-524.

ha totalizado toda la experiencia humana en un acto absoluto. Bajo la forma de figuras lo que se manifiesta en la historia no es sólo el espíritu humano, sino el espíritu absoluto. Para otros, en cambio, Hegel es un *ateo camuflado:* incluso cuando habla expresamente de Dios, lo que se sobreentiende es el hombre. En el plano religioso, Hegel es para unos el *pensador cristiano* consecuente, el filósofo que se ha tomado en serio los misterios de la Trinidad y la Encarnación y los ha convertido en la forma de su pensamiento. Para otros, en cambio Hegel ha *disuelto* el cristianismo al subordinarlo a su propia filosofía. En el plano político, Hegel es para unos el *filósofo reaccionario,* el pensador del orden y del Estado prusiano; para los otros, en cambio, es el *pensador progresista,* el filósofo de la libertad, del humanismo liberal, de la revolución perpetua y ordenada.

Es difícil verle la cara a la esfinge, pues Hegel es a veces lo uno y lo otro, aunque sea a distinto nivel. Lo único que cabe hacer es formular los principales interrogantes que su pensamiento suscita.

Interrogantes de parte de la *lógica* moderna: en el método dialéctico de Hegel, sobre todo en su exposición triádica, se esconde a veces pura logomaquia y charlatanismo huero. ¿No habrá una pizca de verdad en la caricatura que Schelling hizo de Hegel como un «traficante de conceptos»?

Interrogantes de parte de la *izquierda* política: en Hegel la filosofía se transforma en un gran espectáculo. El pensamiento lo comprende todo, pero no pone la mano en nada.

Interrogantes de parte de una visión *existencialista* o *personalista:* en Hegel, como lo subrayará Kierkegaard, el individuo es engullido por lo universal. Ahora bien, el hombre es mucho más que un momento del despliegue de la idea: tiene en sí mismo valor absoluto. Por otra parte, no hay derecho a convertir el dolor, el mal, en episodios de un proceso feliz de superación. Finalmente, la experiencia humana no puede reducirse totalmente a la lógica. Existen zonas en las que el discurso se rompe y en las que la experiencia se sitúa ante el misterio de la existencia: el amor, la muerte, la libertad.

Interrogantes de parte de la *teología* cristiana: Hegel no salva suficientemente lo que K. Barth denomina la absoluta soberanía de Dios. Por otra parte, resolver la fe en pensamiento necesario, es disolverla como fe. El acontecimiento de Cristo no puede ser convertido en episodio lógico de un sistema[100].

Persisten, sin embargo, la grandeza y la genialidad de Hegel. Hegel

100. Levanta alguno de estos interrogantes a la vez que esboza una matizada postura personal frente a la obra de Hegel, P. Ricoeur, *Hegel aujourd'hui*, l.c., p. 335s; p. 345s.

es un *clásico* de la filosofía moderna. Lo que viene después de él está en buena parte determinado por él, ya sea en forma de acción o en forma de reacción a su pensamiento. En este sentido, al margen de que Hegel nos enseña todavía muchas cosas válidas, hay que pasar por él, si es que se quiere comprender a fondo casi todo lo que en el plano del pensamiento e incluso de la política y de la religión acontece hoy en el mundo. Es la consecuencia de un discurso como el de Hegel «en el que se dice el contenido de la conciencia occidental y, al mismo tiempo, se constituye esa misma conciencia»[101]. Benedetto Croce no andaba desencaminado cuando, hace casi ya ochenta años, aplicaba a nuestra relación con Hegel el dicho del poeta latino a su esposa:

> Nec tecum vivere possum, nec sine te[102].

101. J.M. Artola, *Situación y sentido del pensamiento hegeliano*, l.c., p. 350.
102. B. Croce, *Ciò que è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, en: *Saggio sullo Hegel*, Bari 1948, p. 142.

BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía general

BALTHASAR, H. URS VON, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, F.H. Kerle Verlag, Heidelberg 1947.

BARTH, K., *Die protestantische Theologie im XIX Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Evangelischer Verlag, Zurich 1952: versión francesa: *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, Labor et Fides, Ginebra 1969.

BEIERWALTES, W., *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Francfort del Meno 1972.

BENZ, F., *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Vrin, París 1968.

CASSIRER, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und in der Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlín 1907-20; versión castellana: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, v. III: *Los sistemas postkantianos*, Fondo de Cultura económica, México-Buenos Aires 1957.

DELBOS, V., *De Kant aux postkantiens*, Montaigne, París 1940.

GROOS, H., *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, E. Reinhard, Munich 1927.

HARTMANN, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2 vols., Berlín 1923; versión castellana: *La filosofía del idealismo alemán*. I: *Fichte, Schelling y los románticos*; II: *Hegel*. Trad. de E. Estiu, Ed. Suramericana, Buenos Aires 1960.

HIRSCH, E., *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, C. Bertelsmann, Güttersloh 1926.

KRONER, R., *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., Mohr, Tubinga ^{2}1961.

LUETGERT, W., *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, 4 vols., C. Bertelsmann, Güttersloh 1925; reed. Olms, Hildesheim 1967.

L'héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P.M. Regnier, Directeur des Archives de Philosophie, Beauchesne, París 1982 (Kant y Fichte, pp. 97-151; Schelling y Hegel, pp. 155-208).

MARX, W., *Die Bestimmung der Philosophie im deutschen Idealismus*, Kohlhammer, Stuttgart 1964.

MESSER, A., *La filosofía moderna de Kant a Hegel*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1939.

HYPPOLITE, J., *Figures de la pensée philosophique. Écrits de J. Hyppolite (1931-1968)*, 2 vols., P.U.F., París 1971 (Fichte, pp. 21-72; Hegel, pp. 73-359).

PETRUZZELLIS, N., *L'idealismo e la storia*, Morcelliana, Brescia 1957.

REALE, G. - ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. III: *Del romanticismo hasta hoy*, Herder, Barcelona ^{2}1992.

ROYCE, J., *El idealismo moderno*, Ed. Imán, Buenos Aires 1945.
SCHURR, A., *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
THIELICKE, H., *Glauben und Denken in der Neuzeit. Die grossen Systeme der Theologie und der Religionsphilosophie*, Mohr, Tubinga 1983.
VIEILLARD-BARON, J.L., *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Beauchesne, París 1979.
VUILLEMIN, J., *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte-Cohen-Heidegger*, P.U.F., París 1954.
WILLMANN, O., *Geschichte des Idealismus*, 3 vols., Fr. Wieweg, Braunschweig ²1907.

2. FICHTE

Fuentes e instrumentos de trabajo. Las obras de Fichte, incluso las que no habían visto la luz en vida del filósofo, fueron publicadas después de su muerte por su hijo: *Nachgelassene Werke*, ed. de I.H. FICHTE, 3 vols., A. Marcus, Bonn 1834-35; *Sämtliche Werke*, ed. de I.H. FICHTE, 8 vols., Veit & Comp., Berlín 1845-46. Estas dos ediciones han sido objeto recientemente de impresión estereotipada: *Fichtes Werke*, 11 vols., Walter de Gruyter, Berlín 1971. Aunque no presenta todas las garantías de una moderna edición crítica, sobre todo en lo que se refiere a las obras póstumas, esta edición es hoy por hoy la única relativamente completa.

Buenas ediciones manuales de las principales obras de Fichte se encuentran en la «Philosophische Bibliothek» de la Ed. F. Meiner, Hamburgo. Existe también una selección de obras: *Ausgewählte Werke*, ed. de FRITZS MEDICUS, 6 vols., Leipzig 1908-12, y una edición crítica de su correspondencia: *Briefwechsel*, ed. de H. SCHULTZ, 2 vols., Leipzig 1925.

Actualmente está en curso de publicación la gran edición crítica de la Academia de Ciencias de Baviera: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, dirs. R. LAUTH, H. JACOB y H. GLIWITZKY, ca. 30 vols., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964ss. La edición, ya bastante avanzada, incluye cuatro apartados: I: *Obras*; II: *Escritos póstumos*; III: *Correspondencia*; IV: *Lecciones universitarias*.

Para el cabal conocimiento de Fichte, su perfil humano e intelectual y los avatares corridos por su obra entre el público contemporáneo es importante una ejemplar colección de documentos, también en curso de publicación: *J.G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, dirigida por E. FUCHTS en colaboración con R. LAUTH y W. SCHIECHE, Frommann-Holzboog, Cannstatt 1978ss.

No faltan traducciones castellanas de algunas obras de Fichte. Mencionamos a continuación las principales por orden cronológico de aparición: *Principios fundamentales de la ciencia del conocimiento*, trad. de A. Zozaya sobre la base de la versión francesa de P. Grimblot, Sociedad general española de librería, Madrid 1887. *El destino del hombre* y *El destino del sabio*, trad. de E. Ovejero Maury, V. Suárez, Madrid 1913. *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, trad. de J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid 1934. *Los caracteres de la Edad contemporánea*, trad. de J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid 1934. *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, trad. de B. Navarro, U.N.A.M., México 1963. *Discursos a la nación alemana*, trad. de R. Casal, Pleamar, Buenos Aires 1964. *Discursos a la nación alemana*, con introducción de A. Diemer, Taurus, Madrid 1968. *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, trad. y est. prel. de F. Oncinas, Tecnos, Madrid 1986. *Introducción a la doctrina de la ciencia*, est. prel. y trad. de J.M. Quintana Cabanas, Tecnos, Madrid 1987. *Discursos a la nación alemana*, est. prel. y trad. de M.L. Velera y L.A. Acosta, Tecnos, Madrid 1988.

Estudios. En estos últimos años la literatura en torno a Fichte ha crecido ostensiblemente. El segundo centenario del nacimiento del filósofo (1962) y sobre todo los trabajos llevados a cabo por el equipo reunido en torno al profesor R. Lauth como preparación de la edición crítica de su obra propiciaron la publicación de una serie de estudios que han renovado paulatinamente la imagen más o menos estereotipada que se tenía de su pensamiento. En la selección bibliográfica que a continuación ofrecemos hemos procurado recoger en la medida de lo posible las aportaciones de esa reciente *Fichte-Renaissance*.

BAUMANNS, P., *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
—, *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu § 1 der «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre»*, Bonn 1974.
BERGMANN, E., *J.G. Fichte. Der Erzieher*, Meiner, Leipzig 1928.
BOURGEOIS, B., *L'idéalisme de Fichte*, P.U.F., París 1968.
BUHR, M., *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie J.G. Fichtes und die Französische Revolution*, Berlín 1965.
—, *Der Übergang von Fichte zu Hegel*, Berlín 1965.
BRACKEN, E. VON, *Meister Eckhart und Fichte*, Triltsch Verlag, Würzburgo 1943.
BRÜGGEN, M., *Fichtes Wissenschaftslehre. Das System in den seit 1801-02 entstandenen Fassungen*, Meiner, Hamburgo 1979.
II. Centenaire de la naissance de Fichte, en: «Archives de Philosophie», XXV 3/4 (1962) 322-636.
CLAESGES, U., *Geschichte des Selbsbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-95*, Nijhoff, La Haya 1974.
Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes, ed. de K. HAMMACHER, Meiner, Hamburgo 1981 (con aportaciones de los principales especialistas).
DÖRING, W.O., *Fichte. Der Mann und sein Werk*, Hansischer Gilden-Verlag, Hamburgo 1947.
DRESCHLER, J., *Fichtes Lehre vom Bild*, Kohlhammer, Stuttgart 1955.
DRUET, P. PH., *Fichte*, Seghers, París 1977.
DUSO, G., *Contradizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Argalia, Urbino 1974.
Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag, dirigido por K. HAMMARCHER y A. MUES, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979 (con aportaciones de importantes especialistas).
FISCHER, K., *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, C. Winter, Heidelberg ⁴1914.
GOGARTEN, F., *Fichte als religiöser Denker*, Jena 1914.
GELPCKE, E., *Fichte und die Gedankenwelt des Sturms und Drangs*, Leipzig 1928.
GUEROULT, M., *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 vols., París («Les belles Lettres») 1930; reed. con un prólogo de R. Lauth, Olms, Hildesheim 1982 (obra pionera que analiza las tres primeras exposiciones de la doctrina de la ciencia y sus presupuestos histórico-doctrinales).
—, *Études sur Fichte. Analyse et raisons*, Aubier-Montaigne, París 1974.
GURWITSCH, G., *Fichtes System der konkreten Ethik*, Mohr, Tubinga 1924.
HAHN, K., *Staat, Erziehung und Wissenschaft bei J.G. Fichte*, Munich 1969.
HEIMSOETH, H., *Fichte*, Munich 1923; versión castellana de M. García Morente, Revista de Occidente, Madrid 1931.
HIRSCH, E., *Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie*, Mohr, Tubinga 1920.

HOHLER, T.P., *Imagination and reflection: Intersubjectivity Fichte's Grundlage of 1974*, Nijhoff, La Haya 1982.
HUNTER, C.K., *Der Interpersonalitätsbeweis in Fichtes früher angewandter praktischer Philosophie*, Hain, Meisenheim am Glan 1973.
INCIARTE, F., *Transzendentale Einbildungskraft. Zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des transzendentalen Idealismus*, Bouvier, Bonn 1970.
JACOBS, W.G., *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Bouvier, Bonn 1967.
JANKE, W., *Fichte. Sein und Reflexion, Grundlagen der kritischen Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlín 1970.
JERGIUS, H., *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik. Bemerkungen zu Fichtes Wissenschaftslehren*, Alber, Friburgo-Munich 1975.
JULIA, D., *Fichte. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, P.U.F., París 1964.
LASSON, A., *J.G. Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat*, Berlín 1863; reed. Scientia, Aalen 1968.
LAUTH, R., *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Pustet, Munich-Salzburgo 1965.
—, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1975-1801)*, Alber, Friburgo-Munich 1975.
—, *Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Meiner, Hamburgo 1984.
LÉON, X., *La philosophie de Fichte. Ses rapports avec la conscience contemporaine*, Alcan, París 1902.
—, *Fichte et son temps*, 3 vols., París 1922-27; reed. A. Colin, París 1954-59 (obra básica para el aspecto histórico-biográfico).
MASSOLO, A., *Fichte e la filosofia*, Sansoni, Florencia 1948.
MANZANA MARTÍNEZ DE MARAÑÓN, J., *El ascenso y la determinación del Absoluto-Dios según J.G. Fichte en la primera parte de la exposición de la «Teoría de la ciencia» de 1804*, en: «Scriptorium Victoriense», IX (1962) 7-63; 245-275.
—, *El Absoluto y su «apariencia» absoluta según la «Doctrina del saber» de J.G. Fichte del año 1812*, en: «Scriptorium Victoriense», XI (1964) 241-280.
—, *La unidad de la doctrina (superior) del saber y de la filosofía práctica en el último Fichte*, en: «Scriptorium Victoriense», XXVIII (1981) 363-388.
—, *Erscheinung des Absoluten und praktische Philosophie im Spätwerk Fichtes*, en: *Der transzendentale Gedanke*, pp. 234-249.
MAYER, A., *Freiheit als Prinzip des Bewusstseins*, Peter Lang, Francfort del Meno 1990.
MEDICUS, FR., *Fichtes Leben*, Leipzig ²1922.
MESSER, A., *Fichte. Seine Persönlichkeit und seine Philosophie*, Quelle und Meyer, Leipzig 1920.
—, *Fichtes religiöse Weltanschauung*, Shecker und Schröder, Stuttgart 1923.
METZ, W., *Kategoriendeutung und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.
NAVARRO, B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, U.N.A.M., México 1975.
OESTERREICH, H., *Freiheitsidee und Rechtsbegriff in der Philosophie von J.G. Fichte*, Wiedermann, Jena 1935.
PAREYSON, L., *Fichte*, Edizione di Filosofia, Turín 1950; Mursia, Milán 1976.
PHILONENKO, A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, París 1866 (obra importante).
—, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Vrin, París 1968.

POHL, K., *Fichtes Bildungslehre in seinen Schriften über die Bestimmung des Gelehrten*, Hain, Mensenheim am Glan 1966.
RADERMACHER, H., *Fichtes Begriff des Absoluten*, Klostermann, Francfort del Meno 1970.
RICHIR, M., *Le rien et son apparence. Fondements pour la phénoménologie (Fichte: Doctrine de la science 1794-1795)*, Ousia, Bruselas 1979.
RIOBÓ GONZÁLEZ, M., *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, pról. de A. López Quintás, Herder, Barcelona 1988.
RITZEL, W., *Fichtes Religionsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1956.
SALVUCCI, P., *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia, Urbino 1963.
SCHINDLER, J., *Reflexion und Bildung in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794*, Düsseldorf 1966.
SCHRADER, W.H., *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1972.
SCHUMANN, K., *Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umrisse. Zur Fichtes «Wissenschaftslehren» von 1794 und 1810*, Nijhoff, La Haya 1968.
SCHULTE, G., *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte*, Klostermann, Francfort del Meno 1971.
SCHULZ, W., *J.G. Fichte, Vernunft und Freiheit*, Neske, Pfullingen 1962 (obra importante).
SCHURR, J., *Gewissheit und Erziehung. Versuch einer Grundlegung der Erziehungslehre Fichtes nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Ratingen 1965.
SCHÜSSLER, I., *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*, Klostermann, Francfort del Meno 1972.
SIEMEK, J.M., *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner, Hamburgo 1984.
SIEP, L., *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Alber, Munich 1970.
STEINBECK, W., *Das Bild des Menschen in der Philosophie J.G. Fichtes. Untersuchungen über Persönlichkeit und Nation*, Hoheneichen Verlag, Munich 1939.
TILTJEN, H., *Fichte und Husserl. Letzbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus*, Klostermann, Francfort del Meno 1980.
TRAUB, H., *J.G. Fichtes Populärphilosophie 1804-1806*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.
VERWEYEN, H., *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Wissenschaftslehre*, Alber, Friburgo-Munich 1975.
WEISCHEDEL, W., *Der Zwiespalt im Denken Fichtes*, Berlín 1962.
—, *Der frühe Fichte. Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Frommann-Holzboog, Bad Cannstatt 1973.
WIDMANN, J., *Die Grundlagen des transzendentalen Wissens nach J.G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804*, Meiner, Hamburgo 1977.
—, *J.G. Fichte. Einführung in seine Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlín 1982 (buena introducción).
Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200 Geburtstag J.G. Fichtes 1762-1814, dirigido por M. BUHR, Akademia Verlag, Berlín 1962.
WUNDT, M., *J.G. Fichte*, Frommann, Stuttgart 1927.
—, *Fichte-Forschungen*, Stuttgart 1929; reed. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976.
Para una más amplia información bibliográfica cf. BAUMGARTNER, H.M., JAKOBS, W.G., *J.G. Fichte. Bibliographie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1968.

3. SCHELLING

Fuentes e instrumentos de trabajo. Como en el caso de Fichte, la edición completa de la obra de Schelling, incluso de los abundantes escritos de la segunda época que no vieron la luz en vida del filósofo, fue publicada después de su muerte por su hijo: *Sämtliche Werke*, ed. de K.F.A. SCHELLING, 14 vols., J.G. Cotta, Stuttgart-Augsburgo 1856-61. Esta antigua edición está en la base de la nueva que hoy por hoy suele utilizarse: *Schellings Werke nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*, ed. de M. SCHRÖTER, 12 vols., C.H. Beck, Munich 1927-59. Como es sabido, en su primera época Schelling fue tan generoso en dar a conocer y publicar sus escritos, como parco en hacerlo en su etapa tardía. De los manuscritos inéditos conservados en la biblioteca universitaria de Munich y Berlín se perdieron en julio de 1944, en un ataque aéreo, los de Munich. Gracias a una copia, conservada por el editor, la anterior edición pudo completarse con un volumen suplementario: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, ed. de M. SCHRÖTER, C.H. BECK, Munich 1946.

Al margen de la anterior edición, existen también algunos recuentos de correspondencia:

PLITT, G.L., *Aus Schellings Leben. In Briefen*, 3 vols., S. Hirzel, Leipzig 1869-70.

Briefe und Dokumente, ed. de H. FUHRMANS, 2 vols., Bouvier, Bonn 1962-73.

Fichte-Schelling Briefwechsel, ed. de W. SCHULZ, Suhrkamp, Francfort del Meno 1968.

Schelling und Cotta. Briefwechsel, ed. de H. FUHRMANS y L. LOHRER, E. Klett, Stuttgart 1965.

Para conocer la imagen que de Schelling se hicieron sus contemporáneos es útil la siguiente colección documental (unos 600 testimonios, entre ellos 20 poesías dedicadas al filósofo): *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, ed. de X. TILLIETTE, Bottega d'Erasmo, Turín 1974.

Recientemente se ha iniciado la publicación de la gran edición crítica de la Academia de Ciencias de Baviera que habrá de reunir, en unos 80 vols., la obra completa de Schelling: *Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, dirs. H.M. BAUMGARTNER, W.G. JACOBS, H. KRINGS y H. ZELTNER, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1976ss. La edición comprende cuatro apartados: I: *Obras;* II: *Escritos póstumos;* III: *Correspondencia;* IV: *Lecciones universitarias.*

Obras de Schelling traducidas al castellano:

Sistema del idealismo trascendental, trad. de A. Zozaya, Biblioteca económico-filosófica, Madrid 1886. *Bruno o del principio divino y natural de las cosas*, trad. de A. Zozaya, Biblioteca económico-filosófica, Madrid 1887. *Filosofía del arte*, trad. de E. Tabernig, Nova, Buenos Aires 1949. *La esencia de la libertad humana*, trad. R. Armengol, Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 1950. *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*, Aguilar, Madrid 1959. *Sobre la esencia de la libertad humana*, prólogo de C. Estrada, Juárez, Buenos Aires 1969. *Cartas sobre criticismo y dogmatismo*, trad. J.L. Villacañas, Gules, Valencia 1984. *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, Ed. Nacional, México 1984. *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*, introd. y trad. de F. Pereña, Orbis, Barcelona 1986. *Schelling. Antología*, ed. J.L. Villacañas Berlanga, Península, Barcelona 1987. *Sistema del idealismo trascendental*, trad., pról. y notas de J. Rivera de Rosales y V. López, Anthropos, Barcelona 1988. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y de los objetos relacionados con ella*, Anthropos, Barcelona 1990.

Estudios. De modo similar a Fichte, aunque por razones diversas, el pensamiento de Schelling ha experimentado en estos últimos años un sorprendente renacimiento. Prueba

de ello es la abundante bibliografía que se le ha dedicado. La presente selección tiene en cuenta los títulos más significativos.

BARTH, B., *Schellings Philosophie der Kunst. Göttliche Imagination und ästhetische Einbildungskraft*, K. Alber, Friburgo de Brisgovia 1991.

BAUSOLA, A., *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Vita e pensiero, Milán 1965.

—, *Lo svolgimento del pensiero di Schelling. Ricerche*, Vita e pensiero, Milán 1969.

—, *F.W.J. Schelling*, La Nuova Italia, Florencia 1975.

BENZ, E., *Theogonie und Wandlung des Menschen bei F.W.J. Schelling*, en: «Eranos Jahrb.», XXIII, pp. 305-366.

BRACKEN, J.A., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Alber, Friburgo-Munich 1972.

BRÉHIER, E., *Schelling*, Alcan, París 1912.

BRITO, E., *La création selon Schelling*, Peeters, Lovaina 1987.

BRUAIRE, C., *Schelling*, París 1969.

CESA, C. *La filosofia politica di Schelling*, Bari 1969.

CRUZ CRUZ, J., *Ontología de la razón en el último Schelling. Sobre la «Introducción a la filosofía de la revelación»*, Universidad de Navarra, Pamplona 1993.

CZUMA, H., *Der philosophische Standpunk in Schellings Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, Veröffenlichungen der Universität Innsbruck, Innsbruck 1969.

DECKER, G., *Die Rückwendung zum Mythos, Schellings letzte Wandlung*, Oldenbourg, Munich 1930.

DELBOS, V., *De posteriore Schellingi Philosophia quatenus hegelianae doctrinae adversatur*, Alcan, París 1902.

DRAGO DEL BOCA, S., *La filosofia di Schelling*, Florencia 1943.

FISCHER, K., *Schellings Leben, Werke und Lehre*, C. Winter, Heidelberg [3]1902 (clásica exposición de la vida y obra del filósofo).

FRANTZ, K., *Schellings positive Philosophie*, Köthen 1879-80; reed. Scientia, Aalen 1968.

FUHRMANS, H., *Schellings letze Philosophie*, Junker und Dünnhaupt, Berlín 1940 (obra pionera que inicia el corrimiento de interés hacia la última filosofía de Schelling).

—, *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Schwann, Düsseldorf 1954 (monografía básica para el conocimiento del último Schelling).

GIBELIN, J., *L'esthétique de Schelling*, París 1934.

GÖRLAND, I., *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Klostermann, Francfort del Meno 1973.

GUTIÉRREZ BUSTOS, R., *Schelling. Apuntes biográficos*, Edinford, Madrid 1990.

HABERMAS, J., *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit im Denken Schellings*, tesis doctoral, Bonn 1954.

HABLÜTZEL, R., *Dialektik und Einbildungskraft. F.W.J. Schellings Lehre von der menschlichen Erkenntnis*, Verlag für Recht und Gesellschaft, Basilea 1954.

HARTMANN, E. VON, *Schellings philosophisches System*, H. Haacke, Leipzig 1897.

HAYM, R., *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Berlín 1870; reed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad 1972 (importante para la inclusión de Schelling en el movimiento romántico).

HEIDEGGER, M., *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Niemeyer, Tubinga 1971 (lección-comentario de Heidegger profesada en 1936).

HAYNER, P.C., *Reason and existence. Schelling's philosophy of history*, Brill, Leiden 1967.

HEMMERLE, K., *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1968.

HOLLERBACH, A., *Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie*, Klostermann, Francfort del Meno 1957.
HOLZ, H., *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, Bouvier, Bonn 1970.
JACOBS, W.G., *Zwischen Revolution und Ortodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tubingen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
JANKÉLÉVITCH, V., *L'odisée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, París 1932.
JASPERS, K., *Schelling. Grösse und Verhägnis*, Piper, Munich 1955 (buena exposición de conjunto desde la óptica del autor).
KASPER, W., *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, M. Grünewald, Maguncia 1965 (interesante intento de acercarse al último Schelling desde la teología).
KILE, F.O., *Die theologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit*, Brill, Leiden 1965.
KNITTERMEYER, H., *Schelling und die romantische Schule*, E. Reinhardt, Munich 1929.
Los comienzos filosóficos de Schelling, ed. I. FALGUERAS, Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga 1988.
LORENZO, M.F., *La última orilla. Introducción a la filosofía de Schelling*, Pentalfa, Oviedo 1989.
MASSOLO, A., *Il primo Schelling*, Sansoni, Florencia 1953.
MEIER, FR., *Die Idee der Transzendentalphilosophie beim jungen Schelling*, Keller, Winterthur 1961.
METZGER, W., *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802*, Winter, Heidelberg 1911.
MUTSCHLER, H.D., *Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings*, Kohlhammer, Stuttgart 1990.
NOBILE, E., *Panteismo e dualismo nel pensiero di Schelling*, Nápoles 1941.
OESER, E., *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings. Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems*, Oldenbourg, Viena-Munich 1965.
PAREYSON, L., *L'estetica di Schelling*, Giappichelli, Turín 1964.
SANDKÜHLER, H.J., *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei F.W.J. Schelling*, Suhrkamp, Francfort del Meno 1968.
Schelling. Einführung in seine Philosophie, dir H.M. BAUMGARTNER, Alber, Friburgo-Munich 1975 (útil introducción a cargo de varios especialistas con bibliografía comentada).
Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979, dir. L. HASLER, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981 (recuperación de Schelling como filósofo de la naturaleza y de la historia).
Schellings-Studien. Festgabe für M. Schröter zum 85. Geburtstag, dir. A.M. KOKTANEK, Oldenbourg, Munich-Viena 1965 (con aportaciones de buenos especialistas).
SCHILLING, K., *Natur und Wahrheit. Untersuchung über Entstehung und Entwicklung des Schellingschen Systems bis 1800*, Reinhardt, Munich 1934.
SCHMNIDT, F.W., *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, Metzler, Stuttgart 1971.
SCHRÖTER, M., *Kritische Studien. Über Schelling und zur Kulturphilosophie*, Oldenbourg, Munich 1971.
SCHULZ, W., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Kohlhammer, Stuttgart 1955 (obra importante y renovadora).

SCHLANGER, J.E., *Schelling et la réalité finie*, París 1966.
SMERARI, G., *Interpretazione di Schelling*, Nápoles 1958.
—, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Bari 1971 (buena introducción).
TILLICH, P., *Mystik und Schuldbewusstein in Schellings philosophischer Entwicklung*, tesis doctoral 1912, en: *Gesammelte Werke*, I, Evangelischer Verlag, Stuttgart 1959.
TILLIETTE, X., *Schelling. Une philosophie en devenir: I: Le système vivant 1794-1821; II: La dernière philosophie 1821-1854*, 2 vols., Vrin, París 1970 (obra maestra: imprescindible).
—, *L'absolu et la philosophie. Essai sur Schelling*, P.U.F., París 1987.
VERGAUWEN, G., *Absolute und endliche Freiheit. Schellingslehre von Schöpfung und Fall*, Universitätsverlag, Friburgo (Suiza) 1975.
VILLACAÑAS BERLANGA, J.L. (dir.), *Schelling*, Península, Barcelona 1988.
VOLKMANN-SCHLUCK, K.H., *Mythos und Logos. Interpretation zu Schellings Philosophie der Mythologie*, Walter de Gruyter, Berlín 1969.
WEISCHEDEL, W., *Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.
WIELAND, W., *Schellings Lehre von der Zeit*, C. Winter, Heidelberg 1956.
WILD, CH., *Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings*, Alber, Friburgo-Munich 1968.
ZELTNER, H., *Schellings philosophische Idee und das Identitätssystem*, C. Winter, Heidelberg 1931.
—, *Schelling*, Frommann, Stuttgart 1954 (buena exposición de conjunto).

Para una mayor información bibliográfica cf. G. SCHNEEBERGER, *F.W.J. Schelling. Eine Bibliographie*, Francke, Berna 1954. Completa la anterior bibliografía para los años 1954-69: H. SANDKÜHLER, *F.W.J. Schelling*, Metzler, Stuttgart 1970. Es útil también la bibliografía comentada de W. SCHIECHE, *Bibliographie*, en: *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, dir. H.M. BAUMGARTNER, Alber, Friburgo-Munich 1975, pp. 178-201.

4. HEGEL

Fuentes e instrumentos de trabajo. Las obras de Hegel conocen básicamente cuatro ediciones, ninguna de las cuales puede considerarse como completa.

La primera edición se inició al año siguiente de su muerte por un grupo de discípulos: *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Dunker & Humblot, Berlín 1832-45. La edición constaba inicialmente de 18 volúmenes, a los que en 1887 se añadió uno nuevo, el 19, que comprendía parte de la correspondencia del filósofo, publicada por su hijo K. HEGEL, Dunker & Humblot, Leipzig 1887.

La segunda edición es la llamada «Edición jubilar»: *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe. Auf Grund des Original Druckes neu hrsg. von* H. GLOCKNER, Frommann, Stuttgart 1927-40; 4ª ed. 1961-68. Esta edición reproduce en general la anterior, a la que se añade el texto de la *Enciclopedia*, según la primera edición de 1817 (v. VI), un estudio del editor sobre Hegel: *Hegel.* I: *Schwierigkeiten und Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie;* II: *Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie* (vols. XXI-XXII) y un léxico hegeliano del mismo editor: *Hegel-Lexikon* (vols. XXIII-XXIV). Pese a sus deficiencias, sobre todo por lo que toca al texto de las lecciones de Berlín y de las adiciones a la edición de 1830 de la *Enciclopedia* (sacadas en parte de cuadernos de He-

gel y en parte de apuntes de alumnos), esta edición suele usarse por no haber sido terminadas las dos siguientes.

La tercera edición es la iniciada en 1911 por G. Lasson y continuada después por J. Hoffmeister, F. Nikolin y O. Pöggeler: *Sämliche Werke. Neue kritische Ausgabe*, Meiner, Leipzig 1911ss. En el aspecto crítico esta edición es muy superior a las dos anteriores, a las que añade además los cursos de Jena y cuatro volúmenes de correspondencia: *Briefe von und an Hegel*, dir. J. HOFFMEISTER, Meiner, Hamburgo 1953-61 (vols. XXVII-XXX). Tiene sin embargo el inconveniente de su incompleción.

Finalmente, a partir de 1968, se ha puesto manos a la obra a la tarea de dotar a la herencia literaria de Hegel de la gran edición histórico-crítica que sin duda se merece: *Gesammelte Werke hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, Meiner, Hamburgo 1968ss. Los primeros volúmenes se han dedicado a los primeros escritos (*Frühschriften*), a los escritos de Jena (*Jenaer kritische Schriften* y *Jenaer Systementwürfe*), a la *Fenomenología*, la *Lógica* y la *Enciclopedia*. La edición, ejemplar en su género, ofrece todas las garantías.

Paralelamente a esa gran edición histórico-crítica se ha iniciado también, a cargo de colaboradores de Hegel-Archiv de Bochum, la edición crítica de las lecciones universitarias del filósofo: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Meiner, Hamburgo 1983ss. Los primeros volúmenes aparecidos recogen las *Lecciones sobre derecho natural y ciencia política (1817-18)* y las *Lecciones sobre filosofía de la religión*.

Hay que añadir todavía, para completar el panorama, los manuscritos inéditos publicados bajo el título de *Theologische Jugendschriften* por H. NOHL, Mohr, Tubinga 1907, y los reproducidos por J. HOFFMEISTER, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Frommann, Stuttgart 1936.

Finalmente, de modo similar a lo que sucedía con sus dos antecesores idealistas, no falta una colección de documentos que nos permiten reconstruir la imagen contemporánea del filósofo: *Hegel im Berichten seiner Zeitgenossen*, dir. G. NIKOLIN, Meiner, Hamburgo 1970.

Hay traducciones castellanas de las principales obras de Hegel, pero, al margen de que no siempre son de fiar, aparecen a veces en distintas editoriales a uno y otro lado del Atlántico. Para poner orden en este caos editorial mencionaremos sólo aquellas ediciones que están en la base de otras posteriores o son en general más recomendables. Seguimos el orden de aparición de la obra en el *opus* hegeliano:

Historia de Jesús, trad. de S. González Noriega, Taurus, Madrid 1975. *Escritos de juventud*, ed. de J.M. Ripalda, Fondo de Cultura económica, México 1978. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, vers. cast., introd. y notas de J.A. Rodríguez Tous, Alianza, Madrid 1989. *La Constitución de Alemania*, trad. de D. Negro Pavón, Aguilar, Madrid 1972. *Esencia de la filosofía y otros escritos*, trad. de D. Negro Pavón, Centro de Estudios constitucionales, Madrid 1980 (el volumen toma el nombre del artículo: *Sobre la esencia de la crítica filosófica*, publicado por Hegel en 1802, pero contiene también el artículo de la época de Berlín: *¿Quién piensa abstractamente?*, además de otros artículos del año 1802 y de la tesis para la habilitación). *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, trad. de D. Negro Pavón, Aguilar, Madrid 1979. *Fenomenología del espíritu* (Prólogo, introducción y capítulo sobre el saber absoluto), trad. de X. Zubiri, Revista de Occidente, Madrid 1935. *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, Fondo de Cultura económica, México 1966. *Ciencia de la lógica*, trad. de A. y R. Mondolfo, Hachette, Buenos Aires 1956. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de E. Ovejero Maury, Suárez, Madrid 1917-18; reed. 1942; reed. con estudio preliminar de F. Carroyo, Porrúa, México 1971. *Principios de la filosofía del derecho*, trad. de J.L. Vermal, Ed. Suramericana, Buenos Aires 1975. *Fundamentos de la filosofía del derecho*, trad. de J.L. Vermal, Edhasa, Barcelona 1988. *Filosofía de la Historia universal*, trad. de J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid 1928; reed. Alianza Editorial, Madrid 1980. *La razón en la historia*, trad. de C. Amando Gómez, Seminarios y ediciones, Madrid 1972 (se trata del famoso prólogo a la anterior obra). *Estética*, vol. I-II, trad. de R. Gabás, Península, Barcelona 1989-1991. *Lecciones sobre Historia de la filosofía*, trad. de W. Roces, Fondo de Cultura económica, México 1955; reed. 1977. *El concepto de religión*, trad. de A. Guinzo, Fondo de Cultura económica, México 1981. *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, trad. de G.R. de Echandía, Aguilar, Madrid 1970. *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. I-III, ed. R. Ferrara, Alianza, Madrid 1984-1987.

Mencionemos también la existencia de una edición de la *Fenomenología del espíritu* en catalán: *Fenomenologia de l'Esperit*, trad. de J. Leita, introd. de R. Valls Plana, Laia, Barcelona 1985.

Estudios. Desde los primeros brotes de la polémica entre la derecha y la izquierda hegelianas hasta la eclosión de los diversos neohegelianismos finiseculares el pensamiento de Hegel estuvo siempre de un modo u otro en el centro del interés filosófico. En nuestro siglo este interés cambió de signo: se hizo más histórico y menos doctrinario, pero no sólo no decreció sino que se acrecentó. A comienzos de siglo se inicia en Alemania a raíz de los trabajos históricos de Dilthey y de Nohl (continuados después por el esfuerzo editor de Glockner, Lasson y Hoffmeister y la aparición de las grandes monografías de Haering, Kroner, Hartmann, etc.) la llamada *Hegel-Renaissance*. El movimiento prende con fuerza en Francia en los medios existencialistas y marxistas de la entreguerra y de la segunda posguerra mundial (en este marco nacen los clásicos trabajos de Wahl, Kojève e Hyppolite, de tanta repercusión entre nosotros), retorna de allí con renovado vigor a Alemania, se extiende a Italia, España e Iberoamérica y alcanza incluso al hasta entonces reticente mundo anglosajón. Hoy, siglo y medio después de la muerte del filósofo, la bibliografía en torno a Hegel se ha hecho prácticamente inabarcable, tanto más cuanto que de ella forman parte no sólo los estudios que en número siempre creciente se dedican hoy a su pensamiento, sino también los trabajos de los primeros hegelianos y hegelianistas, panegiristas o críticos (Rosenkranz, Erdmann, Michelet, Trendelenburg, Vera, etc.), así como algunas obras particularmente significativas de los polemistas de la izquierda (Bauer, Ruge, Feuerbach y Marx) y de los principales neohegelianos ingleses e italianos (Stirling, McTaggart, Baillie, Card, Spaventa, Croce y Gentile).

La bibliografía que aquí presentamos no tiene, pues, la pretensión de ser completa. Se trata inevitablemente de una selección. Se ha procurado no pasar por alto las obras que han marcado un hito en la investigación hegeliana y en general los trabajos de algún relieve, sobre todo si han tenido difusión entre nosotros. Como hicimos en el caso de Kant, los títulos se han distribuido por materias en grupos relativamente homogéneos o afines, con los que se facilita su identificación.

a) *Biografías*

ALTHAUS, H., *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, Hanser, Munich 1992.

FISCHER, K., *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 vols., Heidelberg 1901; reed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963.

GÖSCHEL, K.F., *Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Goethe*, Berlín 1832.

HAYM, R., *Hegel und seine Zeit*, Berlín 1857; reed. Olms, Hildesheim 1962.

MÜLLER, G.E., *Hegel. Denkgeschichte eines Lebendigen*, Berna 1959 (con abundantes juicios sobre Hegel de sus contemporáneos y de la posteridad).

ROQUES, P., *Hegel. Sa vie et ses oeuvres*, París 1912.
ROSENKRANZ, K., *G.W.F. Hegels Leben*, Berlín 1844; reed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963.
VANASCO, A., *Vida y obra de Hegel*, Planeta, Barcelona 1973.
WIEDMANN, F., *G.W.F. Hegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo 1965.

b) *Críticas y estudios clásicos*

BACHMANN,K.F., *Über Hegels System und die Notwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie*, Leipzig 1833; reed. Scientia, Aalen 1968.
BAADER, F., *Revision der Philosopheme der Hegelschen Schule bezüglich auf das Christentum*, Stuttgart 1939.
BAILLIE, J.B., *The Origin and Significance of Hegel's Logic*, Londres 1901.
BARTH, P., *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. Ein kritischer Versuch*, Leipzig 1980, reed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967.
BAUER, BR., *Die Posaune des jüngsten Gerichts wider Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Wigand, Leipzig 1841 (publicado anónimamente. El autor evolucionó de la derecha a la izquierda).
—, *Hegels Lehre von Religion und Kunst*, Leipzig 1842; reed. Scientia, Aalen 1967.
CAIRD, E., *Hegel*, Edimburgo 1883.
CROCE, B., *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, Laterza, Bari 1907; en castellano: *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, Imán, Buenos Aires 1943 (está viva la filosofía del espíritu, ha muerto el «mito» de la idea que se exterioriza en la naturaleza y vuelve a sí misma en la historia).
ERDMANN, J.E., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlín [3]1878.
FEUERBACH, L., *Zur Kritik der hegelschen Philosophie*, Halle 1839 (*Sämtliche Werke*, vol. II) (El error de Hegel consiste en sacrificar la conciencia sensible a la dialéctica del concepto).
GENTILE, G., *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina 1913 (Sobre el concepto del devenir dialéctico, con su unidad y diferencia de ser y no-ser).
MCTAGGART, J., *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cambridge 1896.
—, *Studies in the Hegelian Cosmology*, Cambridge 1901.
MARX, K., *Kritik des hegelschen Staatsrechts*, Kreuznach 1843.
—, *Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, en: *Deutsch-franzosische Jahrbücher*, febrero de 1844.
—, *Kritik der hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*, en: *Oekonomisch-philosophische Handschriften aus dem Jahre 1844* (Los tres trabajos de Marx se encuentran en la *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, secc. I, tomo III).
MICHELET, L., *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*, Leipzig 1870.
ROSENKRANZ, K., *Kritische Erläuterungen des hegelschen Systems*, Königsberg 1840; reed. Olms, Hildesheim 1963.
—, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870; reed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1965.
RUGE, A., *Die hegelsche Rechtsphilosophie und die Kritik unserer Zeit*, en: «Deutsche Jahrb.», agosto 1842.
SPAVENTA, BR., *Le prime categorie della Logica di Hegel*, en: «Atti della Reale Acc. Scienze mor. e pol.», Nápoles 1864.

STIRLING, J.H., *The Secret of Hegel*, 2 vols., Londres 1865 (El secreto de Hegel es el universal concreto, se acentúa la interpretación teísta y ortodoxa).
TRENDELENBURG, A., *Logische Untersuchungen*, Berlín 1840 (El aristotélico Trendelenburg es el primer autor que critica la lógica hegeliana: la confusión entre la contradicción lógica y la contrariedad u oposición real).
—, *Die logische Frage in Hegels System*, Leipzig 1843.
VERA, A., *Le hégélianisme et la philosophie*, París 1861; reed. Culture et Civilisation, Bruselas 1969.

c) *Estudios sobre el joven Hegel*

ADAMS, G.P., *The mystical element in Hegel's early theological Writings*, Univ. of California, Berkeley 1910.
ASVELD, P., *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Desclée de Brouwer, Lovaina-París 1953.
BOURGEOIS, B., *Hegel à Francfort, ou Judaïsme, Christianisme, Hégelianisme*, Vrin, París 1970.
DILTHEY, W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlín 1906 (*Gesammelte Schriften*, IV); en castellano: *Historia juvenil de Hegel*, en: *Hegel y el idealismo*, Fondo de Cultura económica, México [2]1956.
DINKEL, B., *Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus*, Bouvier, Bonn 1974.
FUJITA, M., *Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*, Bouvier, Bonn 1985.
FURCK, C.L., *Der Bildungsbegriff des jungen Hegel*, Weinheim 1952.
GÖRLAND, I., *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Francfort del Meno 1966.
GUEREÑU, E. de, *Das Gottesbild des jungen Hegel. Eine Studie zu der Geist des Christentums und sein Schicksal*, Alber, Friburgo de Brisgovia 1969.
HOCEVAT, R.K., *Stände und Representation beim jungen Hegel. Ein Beitrag zu seiner Staats- und Gesellschaftslehre sowie zur Theorie der Repräsentation*, Munich 1968.
KIMMERLE, H., *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens, Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800-1804*, Bouvier, Bonn 1970.
KRÜGER, H.J., *Theologie und Aufklärung. Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel*, Stuttgart 1966.
LACORTE, C., *Il primo Hegel*, Sansoni, Florencia 1959.
LÉGROS, R., *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Ousia, Bruselas 1980.
LUKÁCKS, G., *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlín [2]1954; versión castellana: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. de M. Sacristán, Grijalbo, México 1963.
MASSOLO, A., *Prime richerche di Hegel*, Urbino 1959.
MERKER, N., *Le origine della logica hegeliana. Hegel a Jena*, Milán 1961.
PAREDES MARTÍN, M. D. C., *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1987.
PEPERZACK, A.T.B., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Nijhoff, La Haya 1960.
REBSTOCK, H.O., *Hegels Auffassung der Mithos in seiner Frühscriften*, Alber, Friburgo de Brisgovia 1971.
RIPALDA, J.M., *La nación dividida*, Fondo de Cultura económica, México 1978.
ROHRMOSER, G., *Théologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel*, Beauchesne, París 1970.

SCHMIDT-JAPING, J.W., *Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel*, Gotinga 1924.
VOLPE, S. DELLA, *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana. I: Hegel romantico e mistico (1793-1800)*, Florencia 1929.
ZIMMERLI, W. CH., *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels «Differenzschrift»*, Bouvier, Bonn 1974.

d) *Monografías generales*

ADORNO, T.W., *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Francfort del Meno 1963; en castellano: *Tres estudios sobre Hegel*, trad. de V. Sánchez Zabala, Taurus, Madrid 1974.
ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Univ. Pontificia, Salamanca 1978.
ARCHAMBAULT, P., *P. Hegel. Choix des textes et étude du système philosophique*, Michaud, París s.f.
ARTOLA, J.M., *Hegel. La filosofía como retorno*, Gregorio del Toro, Madrid 1972.
ASTRADA, C., *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, Kairós, Buenos Aires 1970.
BLOCH, E., *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Aufbau-Verlag, Berlín 1951; versión castellana: *El pensamiento de Hegel*, trad. de W. Roces, Fondo de Cultura económica, México 1949.
CARPIO, A.P., *Para una introducción a Hegel*, Ed. Universidad de Puerto Rico, Revista de Occidente, Madrid 1953.
CHATELET, FR., *Hegel*, Seuil, París 1968; versión castellana: *Hegel según Hegel*, Laia, Barcelona 1972.
DERRIDA, J., *Les puits et la pyramide. Introduction à la Sémiologie de Hegel*, en: *Marges de la philosophie*, Minuit, París 1972; en castellano: *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI, Madrid 1973.
DUQUE, F., *Hegel. La especulación de la indigencia*, J. Granica, Barcelona 1990.
D'HONDT, J., *Hegel, sa vie, son oeuvre. Avec un exposé de sa philosophie*, P.U.F., París 1967.
FABRO, C., *La dialéctica de Hegel*, trad. de J.R. Courrèges, Buenos Aires 1969.
FINDLAY, J.N., *Hegel. A reexamination*, Londres-Nueva York 1958; versión castellana: *Reexamen de Hegel*, trad. de J.C. García Borrón, Grijalbo, Barcelona 1969.
GADAMER, H.G., *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Mohr, Tubinga 1971; versión castellana: *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid 1979.
GARAUDY, R., *Dieu est mort. Étude sur Hegel*, P.U.F., París 1962.
—, *La pensée de Hegel*, Bordas, Corbeil-Essones 1966; versión castellana: *El pensamiento de Hegel*, trad. de F. Monge, Seix-Barral, Barcelona 1974.
GLOCKNER, H., *Hegel*, I.: *Schwierigkeiten und Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie*; II: *Entwicklung und Schicksal der hegelschen Philosophie*, 2 vols., Frommann, Stuttgart 1958.
—, *Beiträge zum Verstandnis und zur Kritik Hegels sowie zur Umgestaltung seiner Geisteswelt*, Bouvier, Bonn 1965.
GÓMEZ PIN, V., *Hegel y su obra*, Dopesa, Barcelona 1980.
—, *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid 1980.
—, *Hegel*, Barcanova, Barcelona 1983.
GRÉGOIRE, FR., *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*, Nauwelaerts, Lovaina 1958.
HAERING, T.C., *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, 2 vols., Leipzig [2]1929, reed. Scientia, Alen 1963.

HEIMSOETH, H., *Hegel. Ein Wort der Erinnerung*, Erfurt 1920.
HEINTEL, P., *Hegel. Der lezte universelle Philosoph*, Gotinga 1970.
HENRICH, D., *Hegel im Context*, Suhrkamp, Francfort del Meno 1971.
IZUZQUIZA, I., *Hegel o la rebelión contra el límite. Un ensayo de interpretación*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza 1990.
KAUFMANN, W., *Hegel*, Doubleday, Nueva York 1965; versión castellana: *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid 1968.
LEFEBVRE, H., *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*, Siglo XXI, Madrid 1976.
LIT, TH., *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*, Quelle und Meyer, Heidelberg 1953.
MAGGIORE, H., *Hegel*, Athena, Milán 1924.
MARCUSE, H., *Reason and revolution*, Univ. Press, Oxford 1941; versión castellana: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza Editorial, Madrid 1972.
MOOG, W., *Hegel und die hegelsche Schule*, Munich 1930; versión castellana: *Hegel y la escuela hegeliana*, trad. de J. Gaos, Rev. de Occidente, Madrid 1932.
MURE, G.R.G., *The Philosophy of Hegel*, Oxford Univ. Press., Londres 1965; versión castellana: *La filosofía de Hegel*, Cátedra, Madrid 1984.
NEGRI, F. DE, *Interpretazione di Hegel*, Sansone, Florencia 1969.
ORTEGA Y GASSET, J., *Kant, Hegel, Dilthey*, Espasa-Calpe, Madrid 1958.
PALMIER, J.M., *Hegel. Essai sur la formation du système hégélien*, Ed. Universitaires, París 1968.
PAPAIOANNOU, K., *Hegel*, Seghers, París 1962; versión castellana: *Hegel*, trad. de B. Parera Galmés, Edaf, Madrid 1975.
PLEBE, A., *Hegel*, Doncel, Madrid 1976.
RAURICH, H., *Hegel y la lógica de la pasión*, Marymar, Buenos Aires 1976.
RUGGIERO, G. DE, *G.G. F. Hegel*, Bari 1948.
SAÑA, H., *La filosofía de Hegel*, Gredos, Madrid 1983.
SEEBERGER, W., *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Klett Verlag, Stuttgart 1961.
SERREAU, R., *Hegel et le hégélianisme*, P.U.F., París 1962: 2.ª ed. 1965; versión castellana: *Hegel y el hegelianismo*, Eudeba, Buenos Aires 1968.
SCHWARZ, J., *Hegels philosophische Entwicklung*, Francfort del Meno 1937.
STACE, W.T., *The Philosophy of Hegel. A systematic Exposition*, Londres 1924; reed. Nueva York 1955.
STEINBÜCHEL, TH., *Das Grundproblem der hegelschen Philosophie. Darstellung und Würdigung*, P. Hanstein, Bonn 1933.
TAYLOR, CH., *Hegel*, Univ. Press, Cambridge 1975.
TOUILLIEUX, P., *Introduction aux systèmes de Marx et Hegel*, Desclée, Tournai 1960.
TRÍAS, E., *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Anagrama, Barcelona 1981.
VALLS PLANA, R., *La dialéctica. Un debate histórico*, Montesinos, Barcelona 1981.
ZUBIRI, X., *Hegel y el problema metafísico*, en: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1944, [5]1963.

e) *Monografías particulares*

BAUCHERT, W., *Begriff und Gestalt bei Hegel*, Kiel 1940.
BECKER, W., *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Zur systematischen Kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik*, Stuttgart 1969.

BEYER, R.H., *Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen*, Akademia Verlag, Berlín 1967.
BROCKARD, H., *Subjekt-Objekt. Versuch zur Ontologie bei Hegel*, Munich 1970.
BRÖCKER, W., *Auseinandersetzungen mit Hegel*, Francfort del Meno 1965.
CLARK, M., *Logik and System. A Study of the transition from «Vorstellung» to Thought in the Philosophy of Hegel*, Nijhoff, La Haya 1971.
CODA, P., *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel: indagine storico-sistematica sulla «Denkform» hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1987.
D'HONDT, J., *Hegel Secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, P.U.F., París 1968.
En torno a Hegel, Univ. de Granada, Departamento de Filos., Granada 1974.
Estudios sobre Kant y Hegel, ed. por FLÓREZ, C., ÁLVAREZ GÓMEZ, M., Instituto Ciencias de la Educación, Salamanca 1982.
GAMM, G., *Der Wahnsinn in der Vernunft. Historische und Erkenntniskritische Studien zur Dimensions des Anders-Seins in der Philosophie Hegels*, Bouvier, Bonn 1981.
GENNARO, E., *La rivoluzione della dialettica hegeliana*, Roma 1954.
GIANNATEMPO QUINZIO, A., *Il «cominciamento» in Hegel*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1983.
GLOCKNER, H., *Der Begriff in Hegels Philosophie. Versuch eine logischen Einleitung in das metalogische Grundproblem des Hegelianismus*, Mohr, Tubinga 1924; versión castellana: *El concepto en la filosofía hegeliana. Intento de una introducción lógica al básico problema metalógico del hegelianismo*, trad. de G. Floris Margadant, U.N.A.M., México 1965.
GÜNTER, P., *Der Schritt in die Dialektik. I: Hegel. Der Bruch mit der Metaphysik*, Bouvier, Bonn 1981.
HAGER, A., *Subjektivität und Sein. Das Hegelsche System als ein geschichtliches Stadium der Durchsicht auf Sein*, Alber, Friburgo-Munich 1974.
Hegel 1831-1981, dir. A. MOLINARO, en: «Aquinas», XXIV (1981), fasc. 2-3.
Hegel. Nel centenario della sua morte, en: «Riv. de filos. neo-scolastica», suplemento al vol. XXII, Vita e pensiero, Milán 1932.
Hegel und die Folgen, dir. C.K. KALTEN-BRUNNER, Friburgo de Brisgovia 1970.
Hegel und wir, dir. E. LANGE, Berlín 1970.
Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels, dir. HEEDE, R.-RITTER, J., Klostermann, Francfort del Meno 1973.
HEIDEGGER, M., *Hegels Begriff der Erfahrung*, en: *Holzwege*, Francfort del Meno 1952; versión castellana: *El concepto hegeliano de la experiencia*, en: *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires 1960.
HÖSLE, V., *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2 vols., Meiner, Hamburgo 1987.
HORSTMANN, R.P. (dir.), *Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Francfort del Meno 1978.
ILJIN, I., *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Brancke, Berna 1946.
LIM, H.B., *Absoluter Unterschied und Begriff in der Philosophie Hegels*, Peter Lang, Francfort del Meno 1989.
Logik und Geschichte im Hegelssystem, dir. por H.CH. LUCAS y G. PLANTY-BONJOUR, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
LUCAS, H. CHR., *Wirklichkeit und Methode in der Philosophie Hegels*, Colonia 1974.
MALUSCHKE, G., *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bouvier, Bonn 1974.
MARCUSE, H., *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Francfort del Meno [2]1968; versión castellana: *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Martínez Roca, Barcelona 1968.

MARSCH, W.D., *Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Studie zu Hegels Dialektik*, Kaiser, Munich 1965.
NIEL, H., *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Vrin, París 1945.
NUSSER, K.H., *Hegels Dialektik und das Prinzip der Revolution. Der Weg zur praktischen Philosophie*, Munich 1973.
OLASHY, R., *Zeitlichkeitsanalyse der hegelschen Logik. Zur Idee einer Phänomenologie des Ortes*, Alber, Friburgo de Brisgovia 1984.
PÖGGELER, O., *Hegels Kritik der Romantik*, Bonn 1956.
PUNTEL, L.B., *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegel*, Bouvier, Bonn 1973.
QUELQUEJEU, B., *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Seuil, París 1972.
RAURICH, H., *Notas para la actualidad de Hegel y Marx*, Ediciones Marymar, Buenos Aires 1968.
RIEDEL, M., *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart 1965.
SCHMITZ, H., *Hegel als Denker der Individualität*, Hain, Mensenheim am Glan 1957.
STEINKRAUS, W.E., *New Studies on Hegel's Philosophy*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York 1971.
Studies in Hegel, Tulane Univ. - M. Nijhoff, Nueva Orleans-La Haya 1960.
Stuttgarter Hegels-Tage 1970, dir. H.G. GADAMER, Bouvier, Bonn 1974.
THEUNISSEN, M., *Hegels Lehre von absoluten Geist als theologischpolitischen Traktat*, Walter de Gruyter, Berlín 1970.
WAHL, J., *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París 1929; reed. Éd. Universitaires, París 1951.
Zum 150. Todestag von G.W.F. Hegel, en: «Zeitschr. für Philos. Forschung», 35 (1981) números julio-diciembre.

f) *Estudios y comentarios a la* Fenomenología

BLOCH, E., *Das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes*, en: «Hegel-Studien» 1 (1961) 155-171.
BOEY, C., *L'aliénation dans la «Phénoménologie de l'Esprit» de G.W.F. Hegel*, Desclée de Brouwer, París-Brujas 1970.
BUSSE, M., *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat*, Berlín 1931.
CLAESGES, U., *Darstellung des erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Bouvier, Bonn 1981.
CORDUA, C., *El mundo ético. Ensayo sobre la espera del hombre en la fenomenología de Hegel*, Anthropos, Barcelona 1989.
DRESCHER, W., *Die dialektische Bewegung des Geistes in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Spira 1937.
FORNET BETANCOURT, R., *Comentario a la «Fenomenología del espíritu»*, Universidad La Salle, México 1987.
FULDA, H.F., *Zur Logik der Phänomenologie von 1807*, en: «Hegel-Studien» suplemento 3 (1966) 70-101 (repuesta a las objeciones de O. Pöggeler).
FULDA, H.F., HEINRICH, D., *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Suhrkamp, Franckfort del Meno 1973 (colección de artículos).
GAUVIN, J., *Wortindex zur Phänomenologie des Geistes*, Bouvier, Bonn 1977.
Hegel-Tage Royaumont 1964. Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes, dir. G. GADAMER, Bouvier, Bonn 1966.
HYPPOLITE, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, 2 vols.,

Aubier-Montaigne, París 1946; versión castellana: *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, trad. de F. Fernández Buey, Ed. 62, Barcelona 1974.

KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professés de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, reunidas y publicadas por R. Queveau, Gallimard, París [2]1971; en castellano: *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. de J.J. Sehelli, 3 vols., La Plêyade, Buenos Aires 1972-75.

LABARRIÈRE, P.J., *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, París 1968.

—, *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Introduction à une Lecture*, Aubier-Montaigne, París 1979.

NINK, G., *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes*, J. Habbel, Ratisbona 1971.

PÖGGELER, O., *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, en «Hegel-Studien» 1 (1961) 255-294; versión francesa: *Qu'est-ce que la Phénoménologie de l'Esprit?*, en: «Archives de Philosophie», 29 (1966) 189-236.

—, *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, en: «Hegel-Studien», suplemento 3 (1966) 27-74 (crítica a la interpretación de H.F. Fulda).

—, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Friburgo-Munich 1973.

SCHLEIER, C.A., *Analytischer Kommentar zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Alber, Friburgo-Munich 1980.

SEIBOLD, J.R., *Pueblo y Saber en la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Ed. de la Universidad del Salvador-Diego de Torres, Buenos Aires 1983.

STIEHLER, G., *Die Dialektik in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Akademia Verlag, Berlín 1964; versión castellana: *Hegel y los orígenes de la dialéctica*, Ciencia Nueva, Madrid s.f.

SOK-ZIM-LIM, *Der Begriff der Arbeit bei Hegel. Versuch einer Interpretation der «Phänomenologie des Geistes»*, Bouvier, Bonn [2]1966.

VALLS PLANA, R., *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Estela, Barcelona 1971; reed. Laia, Barcelona 1979.

—, *Introducció*, a: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia de l'esperit*, vol. I, Laia, Barcelona 1989, p. 13-45.

g) *Estudios y comentarios a la* Lógica

ALBRECHT, W., *Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur Wissenschaft der Logik*, Berlín 1958.

CONTRI, S., *La genesi fenomenologica della logica hegeliana*, 2 vols., Bolonia 1937-39.

CORETH, E., *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Herder, Viena 1952.

ERDEI, L., *Der Anfang der Erkenntnis. Kritische Analyse des ersten Kapitels der hegelschen Logik*, Budapest 1964.

FALK, H.P., *Das Wissen in Hegels «Wissenschaft der Logik»*, Alber, Friburgo-Munich 1983.

FULDA, H.FR., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Francfort del Meno 1965 (importante para la relación entre la *Lógica* y la *Fenomenología:* reivindica el Hegel especulativo y establece una correspondencia entre las figuras de conciencia y los momentos del concepto).

GÓMEZ PIN, V., *Exploración de la alteridad. Lo escindido y lo entero en la lógica hegeliana*, La Gaya Ciencia, Barcelona 1977.

GUZZONI, U., *Werden zu sich. Einer Untersuchung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Alber, Friburgo-Munich 1963.

HAAG, K.H., *Philosophischer Idealismus. Untersuchungen zur hegelschen Dialektik mit Beispielen aus der Wissenschaft der Logik*, Francfort del Meno 1967.

HYPPOLITE, J., *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, P.U.F., París [2]1961.

KOCH, T., *Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie Hegels nach seiner Wissenschaft der Logik*, Güttersloh 1967.

KHRON, W., *Formale Logik in Hegels Wissenschaft der Logik*, Munich 1972.

LAKEBRINK, B., *Die europeische Idee der Freiheit. I: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Brill, Leiden 1968.

LÉONARD, A., *Commentaire litteral de la logique de Hegel*, Vrin-Institut Sup. de Philos., París-Lovaina 1974.

MCTAGGART, J. y E., *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge 1910; reed. Nueva York 1964.

NÖEL, G., *La logique de Hegel*, Vrin, París [2]1967.

PELLOUX, L., *La logica di Hegel*, Vita e Pensiero, Milán 1938.

ROHRS, R., *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der hegelschen «Wissenschaft der Logik»*, Bouvier, Bonn 1969.

SCHMIDT, J., *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch A. Trendelenburg*, Berchmans Verlag, Munich 1972.

SEGURA, A., *Logos y praxis. Comentario crítico a la Lógica de Hegel*, Tat, Granada 1988.

WAHL, J., *La logique de Hegel comme phénoménologie*, París 1959; versión castellana: *La lógica de Hegel como fenomenología*, La Pléyade, Buenos Aires 1973.

h) *Filosofía del espíritu*

AVINERI, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge Univ. Press, Londres-Nueva York-Melbourne 1976.

BODAMER, T., *Hegels Deutung der Sprache*, Meiner, Hamburgo 1969.

BONESSIO DI TERZET, E., *La «morte del'Arte» in Hegel e la poesia moderna*, Città Nova, Roma 1976.

BOURGEOIS, B., *La pensée politique de Hegel*, P.U.F., París 1969; versión castellana: *El pensamiento político de Hegel*, trad. de A.G. Leal, Amorrortu, Buenos Aires 1972.

BRAUER, O.D., *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1982.

COLOMER, E., *Hegel, la historia desde el espíritu*, en: *Hombre e Historia*, Herder, Barcelona 1962.

CORDUA, C., *Idea y figura. El concepto hegeliano de arte*, Ed. Universitarias, Puerto Rico 1979.

Estudios sobre la «Filosofía del derecho» de Hegel, ed. G. AMENGUAL, Centro de est. const., Madrid 1989.

D'HONDT, J., *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, París 1966; versión castellana: *Hegel, filósofo de la historia viviente*, trad. de A.G. Leal, Amorrortu, Buenos Aires 1971.

FAHRENHORST, E., *Geist und Freiheit im System Hegels*, Leipzig 1934.

FALCKENMERG, R., *Die Realität des objektiven Geistes bei Hegel*, Leipzig 1916.

FESSARD, G., *Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire*, en : «Archives de Philos.», 24 (1961) 207-241.

FESTCHER, I., *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den Paragraph 387 bis 482 der*

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.
FLEISCHMANN, E., *La philosophie politique de Hegel sous forme d'un commentaire des fondements de la philosophie du droit*, París 1964.
FLÓREZ, C., *La dialéctica de la historia en Hegel*, Gredos, Madrid 1983.
FLÜGGE, J., *Die sittlichen Grundlagen des Denkens bei Hegel*, Quelle und Meyer, Heidelberg [2]1968.
FOSTER, M.B., *Die Geschichte als Schicksal des Geistes in der hegelschen Philosophie*, Tubinga 1929.
HYPPOLITE, J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Rivière, París 1948.
KUHN, H., *Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel*, Munich [2]1966.
LASSON, G., *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig 1920.
LAUENER, H., *Die Sprache in der Philosophie Hegels. Mit besonderer Berücksichtigung der Ästhetik*, Berna 1962.
LLANOS, A., *Aproximación a la estética de Hegel*, Leviatán, Buenos Aires 1988.
LÓPEZ CALERA, N., *Hegel y los derechos humanos*, Universidad de Granada, Granada 1971.
MAURER, R., *Hegel und das Ende der Geschichte*, Stuttgart 1965.
MARÍA CASANOVA, J.A., *La circularidad de la Historia en Hegel*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1987.
MAYOS SOLSONA, G., *Entre lògica i empíria. Claus de la filosofia hegeliana de la història*, PPU, Barcelona 1989.
—, *Marxa i sentit de la història. Comentari a Hegel*, PPU, Barcelona 1993.
MÜLLER, G.E., *Hegel. Über Sittlichkeit und Geschichte*, Munich 1940.
OISERMANN, T., *Die Entfremdung als historische Kategorie*, Berlín 1965.
ORTEGA MUÑOZ, J.F., *El sentido de la Historia en Hegel*, Universidad de Málaga, Málaga 1979.
PEPERZAK, A., *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.
—, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung des menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.
PETRI, J.M., *Hegel's Philosophy of subjective Spirit. Editet and translated with an Introduction and Explanatory notes.* I: *Introduction;* II: *Anthropology;* III: *Phenomenology and Psychology*, 3 vols., D. Reidel, Dordrecht-Boston 1978.
PRIETO, F., *El pensamiento político de Hegel*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1983.
RAMÍREZ LUQUE, Mª I., *Arte y belleza en la Estética de Hegel*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1988.
RIEDEL, M., *Materialien zur Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Francfort del Meno 1975 (colección de artículos sobre el tema de autores como Marx, Lasalle, Ritter, Rosenkranz, Rosenzweig y el propio Riedel).
ROSENZWEIG, FR., *Hegel und der Staat*, 2 vols., Munich 1920; reed. en 1 vol. Scientia, Aalen 1962; versión italiana: *Hegel e lo Stato*, trad. de A.L. Künkler Giavotto y R. Curino Cerrato, con introducción de R. Bodei, Il Mulino, Bolonia 1976.
ROSSI, M., *Marx e la dialettica hegeliana*, I: *Hegel e lo Stato*, Ed. Riuniti, Roma 1960 (se incluye un trabajo anterior: *Lo storicismo mistificato della Fenomenologia hegeliana)*.
SCHMIDT, H., *Verheissung und Schrecken der Freiheit. Von der Krise des antik-abendländischen Weltverständnisses, dargestellt im Blick auf Hegels Erfahrung der Geschichte*, Stuttgart-Berlín 1964.
SCHMIDT, W., *Hegel und die Idee der Volksordnung. Untersuchungen zur Staat- und Gesellschaftslehre Hegels und zur Klassengeschellschaft des 19. Jahrhunderts*, Leipzig 1944.
SCHMITZ, G., *Die List der Vernunft*, Biberach a. d. Riss 1951.
SETH, A., *Hegelianism and Personality*, Burt Franklin, Nueva York 1971 (reimpresión de la edición original de 1887).
SIMON, J., *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart 1966.
VANNI ROVIGHI, S., *La concezione hegeliana della storia*, Vita e pensiero, Milán 1942.
WAGNER, F.D., *Hegels Philosophie der Dichtung*, Bouvier, Bonn 1974.
WEIL, E., *Hegel et l'état. Cinq conférences*, Vrin, París [2]1966.
WALSH, W.H., *La ética hegeliana*, F. Torres, Valencia 1976.

i) *Filosofía de la religión*

BRITTO, E., *Hegel et la tâche actuelle de la Christologie*, P. Letheilleux, París-Namur 1979.
—, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, P.U.F., París 1990.
BRUAIRE, C., *Logique et réligion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Seuil, París 1964.
CHAPELLE, A., *Hegel et la réligion*. I: *La problématique;* II: *La dialectique;* III: *Annexes: Les textes théologiques de Hegel*, 3 vols., Éd. Universitaires, París 1964-67.
CHOI, SHIN-H., *Vermitteltes und unmittelbares Selbstbewusstsein. Zum Verständnis von Philosophie und Religion bei Hegel und Schleiermacher*, Peter Lang, Francfort del Meno 1991.
DAMKE, K., *Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels*, Leipzig 1940.
ESCOHOTADO, A., *La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel*, Revista de Occidente, Madrid 1972.
FACKENHEIM, E.L., *The religious Dimension in Hegel's Thought*, Beacon Press, Boston 1967.
FESSARD, G., *Hegel, le christianisme et l'histoire*, textos y documentos inéditos presentados por M. Sales, P.U.F., París 1991.
GUIBAL, FR., *Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la Phénoménologie de l'Esprit-Philosophie de l'Esprit*, Aubier-Montaigne, París 1975.
Hegel and the Philosophy of Religion. The Wofford Symposion, dirigido con una introducción de D.F. CHRISTENSEN, *In Celebration of the Bicentenial of the Birth of Hegel*, Nijhoff, La Haya 1970.
HÖTSCHL, C., *Das Absolute in Hegels Dialektik. Sein Wesen und seine Aufgabe, im Himblick auf Wesen und systematische Stellung Gottes als des actus purus in der aristotelischen Akt-Potenz Metaphysik dargestellt*, Paderborn 1941.
HESSEN, J., *Hegels Trinitätslehre zugleich eine Einführung in Hegels System*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1922.
JAESCHKE, W., *Die Religionsphilosophie Hegels*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.
KÜNG, H., *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer kunftigen Christologie*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1970; versión castellana: *La Encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Herder, Barcelona 1974.

LAUER, Q., *Hegel's Concept of God*, State Univ. of New York Press, Albany 1982.
LÉONARD, A., *La foi chez Hegel*, Desclée et Cie, París 1970.
LINK, CH., *Hegels Wort «Gott selbst ist tot»*, Theologischer Verlag, Zurich 1974.
MÖLLER, J., *Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie Hegels*, Schöning, Paderborn 1951.
OGIERMANN, H., *Hegels Gottesbeweise*, Univ. Gregoriana, Roma 1948.
PERTINI, F., *L'idea di Dio in Hegel*, Città Nuova, Roma 1976.
REGNIER, M., *Ambiguïté de la théologie hégélienne*, en: «Archives de Philos.», 29 (1966) 175-188.
SCHLITT, D.M., *Hegel's Trinitarian Claim. A Critical Reflection*, Brill, Leiden 1984.
SPLETT, J., *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Alber, Friburgo-Munich 1965.
VANCOURT, R., *La pensée religieuse de Hegel*, P.U.F., París 1965.

j) *Relaciones e influencias*

ANTONI, C., *Considerazioni su Hegel e su Marx*, Nápoles 1946.
ARTZ, J., *Der Substanzbegriff bei Kant und Hegel*, Friburgo de Brisgovia 1933.
ASENDORF, U., *Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie*, F. Steiner, Wiesbaden 1982.
BECK, H., *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, Munich 1965.
BOEHM, H.G., *Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin*, Hamburgo 1932.
CHIEREGHIN, E., *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padua 1961.
COTTIER, G.M.M., *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, París 1959 (sobre Hegel cf. p. 19-104).
HEIDEGGER, M., *Hegel und die Griechen*, en: *Gegenwart der Griechen in neueren Denken. Festschrift für H.G. Gadamer*, Mohr, Tubinga 1960.
HEINTEL, E., *Hegel und die Analogia entis*, Bonn 1958.
GRUJIK, P., *Hegel und die Sowjetphilosophie der Gegenwart*, Berna 1969.
HAGER, A., *Das Hervorgehen des hegelschen Systems aus der Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants, Fichtes und Schellings dargestellt an der Problematik der Subjektivität*, Friburgo de Brisgovia 1956.
HARTMANN, A., *Der Spätidealismus und die hegelsche Dialektik*, Berlín 1937; reed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968.
Hegel et la pensée grecque, dir. J.D.'HONDT, P.U.F., París 1974.
Hegel et le siècle des Lumières, dir. J.D.'HONDT, P.U.F., París 1974.
HENRICI, P., *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der «Phänomenologie des Geistes» und in der ersten «Action»*, Berchmansverlag, Pullach-Munich 1958.
HOLZ, H.H., *Herrn und Knecht bei Leibniz und Hegel*, Neuwied-Berlín 1968.
HORN, J., *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*, Viena-Munich 1965.
KNUDSEN, H., *Gottesbeweise im deutschen Idealismus. Die Modaltheoretische Begründung des Absoluten dargestellt an Kant, Hegel und Weisse*, Berlín-Nueva York 1972.
KOJÈVE, A., *Hegel, Marx et le Christianisme*, en: «Critique» (1946) 339-366.
LAKEBRINK, B., *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, A. Henn Verlag, Ratingen 1968.

PRZYWARA, E., *Thomas und Hegel*, en: *Ringen der Gegenwart*, II, Augsburgo 1929, pp. 930-958.
RITTER, J., *Hegel und die französische Revolution*, Colonia 1957; en francés: *Hegel et la Révolution française*, Beauchesne, París 1970 (incluye también: *Personne et propriété selon Hegel*).
SEGURA, A., *Marx y los neo-hegelianos. De la dialéctica de Hegel al materialismo dialéctico*, Miracle, Barcelona 1976.
STAIGER, E., *Der Geist der Liebe und das Schicksal. Schelling, Hegel und Hölderlin*, Frauenfeld 1935.
STALLMACH, J., *Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel*, en: «Scholastik» 39 (1964) 495-509.

Para una más amplia información bibliográfica véase la sección anual: *Bibliographie* de *Hegel-Studien*, dir. F. NICOLIN y O. PÖGGELER, Bouvier, Bonn 1961ss. Cf. también K. STEINHAUER, *Hegel. Bibliography-Bibliographie*, K.G. Sauer, Munich 1980.